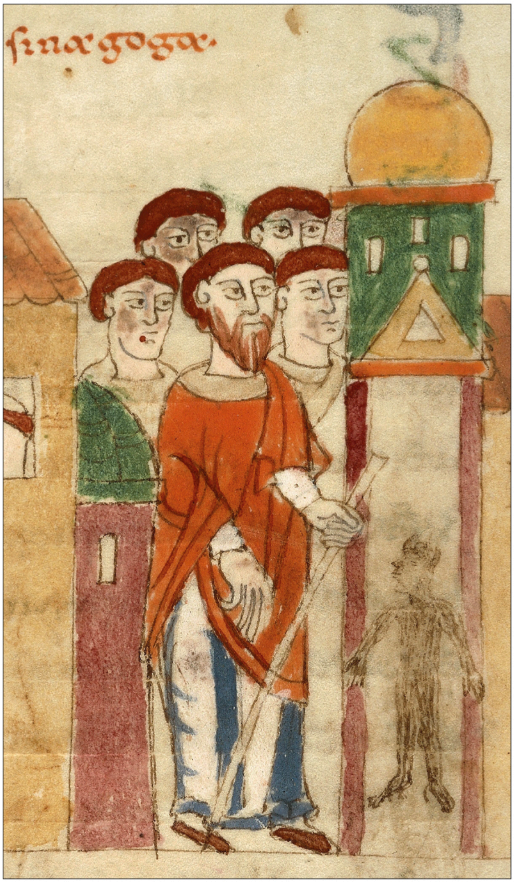
UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
CENTRO DI STUDI EBRAICI

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI / X

Stefano Palmieri

CRISTIANI ED EBREI
NELL'ITALIA MERIDIONALE TRA ANTICHITÀ E MEDIOEVO



UniorPress

AdSE
X

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI
DIRETTO DA GIANCARLO LACERENZA

CENTRO DI STUDI EBRAICI
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI L'ORIENTALE
PIAZZA S. DOMENICO MAGGIORE 12, 80134 NAPOLI

UniorPress
Via Nuova Marina 59, 80133 Napoli

ISSN 2035-6528
ISBN 978-88-6719-222-9

UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
CENTRO DI STUDI EBRAICI

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI / X

Stefano Palmieri

CRISTIANI ED EBREI

NELL'ITALIA MERIDIONALE
TRA ANTICHITÀ E MEDIOEVO

UniorPress
Napoli 2021

Devo alle insistenze di Giancarlo Lacerenza, che ringrazio per la sua attenzione, la pubblicazione di questo studio, una cui prima stesura era già apparsa in due puntate sugli «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», XXVII (2012-13), pp. 835-1010 e XXVIII (2014-15), pp. 101-279. Oltre a rivedere e aggiornare il lavoro, in questa nuova edizione è stato aggiunto un paragrafo inedito relativo alla storia della Napoli bizantina e ducale.

dicembre 2020 *s.p.*

INTRODUZIONE

L'edizione italiana, apparsa nel 2010, di una conferenza di Yosef Hayim Yerushalmi[1] induce a riflettere sui labili confini tra antigiudaismo e antisemitismo agli inizi dell'età moderna.[2] In essa, infatti, è stato proposto il confronto tra la Spagna del XV-XVI secolo, dove l'ossessione genealogica collettiva fondata sulla *limpieza de sangre* aveva portato a una nuova definizione della comunità giudaica — basata non più su criteri di fede, ma sulla discendenza per sangue, tale da generare conseguenze dolorose anche per chi ebreo non era più — e la Germania del XX secolo, in cui, compiuta la piena affermazione dello Stato-nazione, si determinò su basi razziali l'appartenenza o l'esclusione dalla comunità nazionale. Si tratta delle reazioni parallele di due società afflitte da crisi profonde e, per tanto, terrorizzate dallo spettro dell'ascesa sociale, vera o presunta, degli ebrei, ancorché convertiti, assimilati o, più semplicemente, integrati che siano stati. Società che, tuttavia, reagirono in modi diversi: in Spagna con l'espulsione dei *conversos*, perché retta da uno Stato ancora intrinsecamente cristiano e da una monarchia di ascendenza medievale; in Germania, dopo il lungo travaglio culturale dell'età guglielmina e degli anni della repubblica di Weimar, con il governo nazionalsocialista si giunse negli anni Trenta e Quaranta del Novecento

---

[1] YERUSHALMI 2010, la prima edizione è del 1982.

[2] Non ostante le enormi difficoltà semantiche che si incontrano ogni qual volta si voglia definire l'antisemitismo, oggi il termine è diventato così comune da essere accettato indipendentemente dal significato precipuo di esso e dal contesto d'uso, per cui per antisemitismo si può intendere, nell'accezione corrente, qualsiasi forma di ostilità nei confronti degli ebrei. Senza volerci qui addentrare in una questione che ci porterebbe assai lontano (cf., in sintesi, sul tema BERGER WALDENEGG 2008, *ibid.* per la bibliografia), è opportuno sottolineare, alquanto schematicamente, che, seguendo proprio Yerushalmi, distinguiamo nel nostro discorso un antisemitismo (termine, tra l'altro, coniato soltanto nel 1879 da Wilhelm Marr) di tipo biologico-razziale, o per meglio dire razzistico, impostosi prepotentemente negli ultimi decenni del sec. XIX (si rinvia per brevità a FORTIS 2004b, alla STORIA DELLA SHOAH 2005-06, vol. I e all'antologia di PIPERNO 2008, oltre, ovviamente, a MOSSE 1991 e ID. 2009; infine, cf. pure REINACH SABBADINI 2000, pp. 413 sgg. e GERMINARIO 2010), dall'antigiudaismo anteriore, di matrice cristiana, fondato sull'appartenenza a un credo religioso (cf. in generale BORI 1983; RADICI DELL'ANTIGIUDAISMO 2000; STEFANI 2004; NIRENBERG 2016), del quale comunque va definito di volta in volta il significato precipuo, storicizzandolo e rapportandolo a precisi eventi e contesti storici.

alla segregazione, deportazione e sterminio di massa degli ebrei su base industriale, perché governata da una dittatura neopagana. Si tratta chiaramente di un'analisi sociologica e di per sé antistorica; se non che Yerushalmi conclude il suo discorso avanzando il dubbio che non siano stati soltanto il secolarismo e le moderne ideologie razziali a creare l'antisemitismo e a far degenerare in maniera tanto drammatica i rapporti tra cristiani ed ebrei, ma che i germi fossero molto più antichi e «il potenziale razziale» dell'antigiudaismo cristiano abbia avuto alla fine la meglio sull'obbligo etico alla protezione di questa minoranza religiosa imposto dal Cristianesimo stesso. Il nodo della questione sarebbe, per tanto, come gli ebrei siano stati «considerati collettivamente» dai cristiani loro contemporanei e non solo «all'interno della teologia ufficiale di una lontana fine dei tempi», che allontanava in un futuro remotissimo e imperscrutabile, cioè al tempo del giudizio finale, la conversione del popolo giudaico. In tal senso Yerushalmi afferma allora:

> Su questo punto secoli di dottrina cristiana hanno ribattuto incessantemente su qualità ebraiche permanenti quali l'ostinazione, la caparbietà, la durezza, la rigidità. Gli ebrei erano dipinti non solo come inflessibili ma come immutati sin dai peccati originari dei loro antenati. I loro attributi fisici divennero degli stereotipi nell'arte, nel folklore e nell'immaginazione popolare. Tutta l'Europa cristiana era stata condizionata in questo modo, e questo non può non avere contribuito fortemente a forgiare una concezione mentale degli ebrei che il dogma cristiano non rispecchiava — quello della loro fondamentale *immutabilità.*

In quest'ottica la conversione degli ebrei e la loro conseguente metamorfosi e assimilazione al mondo cristiano erano state per tutto il Medioevo soltanto una questione escatologica, un articolo di fede comunemente accettato (la loro conversione, infatti, avrebbe dovuto precedere la seconda venuta del Cristo e segnare il compimento del Regno); poiché nella Spagna e nel Portogallo della fine del secolo XV gli ebrei erano stati realmente battezzati, obbligando all'esilio chi rifiutava di convertirsi, tutto «il potenziale razziale che era già implicito ovunque fu realizzato qui per la prima volta». In buona sostanza, si assisterebbe in questo particolare contesto, e a determinate condizioni, alla trasformazione *ante litteram* di un antigiudaismo culturale in un antisemitismo razziale. Un 'potenziale' che esploderebbe solo quando prevale una concezione ostile che implica l'immutabilità e la permanenza delle caratteristiche negative degli ebrei, da quelle comportamentali a quelle antropomorfe, tramandate attraverso il susseguirsi delle generazioni, ben oltre, dunque, la conversione o l'assimilazione.[3]

---

[3] Yerushalmi 2010, pp. 51-53.

Si ribalterebbe così del tutto, per l'età medievale, la nostra prospettiva: l'idolo della purezza del sangue sarebbe sì la conseguenza di un'ottica razzista e discriminatoria contingente, che viene dal basso, cioè dagli strati più umili della società ispanica, e si impone nell'ambito di una riorganizzazione della società e dei poteri tipicamente medievale, ma avrebbe radici profonde, più antiche, le quali sfocerebbero poi nella promulgazione degli statuti di limpidezza del sangue. Espressione tarda e compiuta, per tanto, di quella giudeofobia popolare, esplosa in più d'una occasione durante tutto il Medioevo, ma alla quale fino ad allora era stata contrapposta l'azione di contenimento, nonché l'ideologia, della Chiesa e dello Stato, fatte salve alcune note eccezioni, una di queste riguardanti proprio la Chiesa ispanica in età visigota.[4]

Quando si definisce un 'modello' di comportamento sociale e politico fondato su categorie sociologiche generalizzanti con grande difficoltà si riesce a calarlo nella realtà storica: basti solo pensare ai diversi esiti che il pur diffuso antisemitismo degli anni Venti e Trenta del Novecento ha avuto in Francia e nei vari paesi fascisti d'Europa da una parte e nel Regno Unito dall'altra, il quale non ha conosciuto né leggi razziali, né segregazione, né, tanto meno lo sterminio degli ebrei, benché anche lí l'antisemitismo fosse stato un sentimento assai radicato e diffuso.[5] Inoltre, non è lecito discettare

---

[4] Anche Lewis e Prosperi, da angolature diverse, danno grande rilievo agli eventi del 1492, l'espulsione degli ebrei e la repressione dei criptogiudei, veri o presunti che siano stati, ponendo questi avvenimenti all'origine dell'età moderna e dell'antisemitismo, ma legandoli entrambi fortemente alla svolta storica dell'XI sec., cf. LEWIS 1997 e PROSPERI 2011. Prosperi, in particolare, non entra nel merito della genealogia cristiana e medievale dell'antisemitismo contemporaneo, ma, pur mantenendosi sulle linee generali, riconduce gli avvenimenti del 1492 alle esigenze di un nuovo stato imperiale, figlio dell'idea di crociata, quando si attua compiutamente «il trionfo di un cristianesimo bellicoso diventato ideologia ufficiale della casa regnante», cf. *ibid.,* p. 22, in una realtà, quale quella iberica, dove tradizionalmente gli ebrei erano più numerosi e meglio radicati rispetto al resto dell'Europa cristiana e dove più intensamente si erano saldati gli interessi della Corona con quelli degli ordini mendicanti. La differenza ebraica si trasforma, per tanto, dopo l'editto di espulsione, da religiosa in naturale, persistendo pure immutabile nel battezzato, nel *converso.* Similmente SACKS 2017, p. 90, individua nei provvedimenti atti a proteggere la *limpieza de sangre* l'origine di un antisemitismo razziale, che giustifica la «permanenza del pregiudizio» anche quando con il battesimo la causa di esso era stata rimossa. Sulle vicende degli ebrei spagnoli tra XIV e XV secolo e le riflessioni di Vincenzo Ferrer cf. NIRENBERG 2016, pp. 161 sgg.

[5] Di grande utilità per comprendere questa realtà, ancora oggi, sono le acute osservazioni di Georg Orwell sulla specificità e diversità della società inglese nel periodo tra le due guerre mondiali nel saggio *Il leone e l'unicorno* (1941), ora in ORWELL 2007; mentre nei

in maniera così disinvolta di Medioevo, quasi fosse un blocco storico omogeneo di secoli, istituzioni e comportamenti sociali, a meno di non voler affermare una posizione di principio. D'altra parte, Bernard Blumenkranz anche nella sua essenziale schedatura dei *topoi* iconografici antigiudaici giunse alla conclusione che solo posteriormente al tornante costituito dal primo ventennio dell'XI secolo si fanno strada nell'iconografia cristiana degli ebrei tutti quei caratteristici tratti fisici, prima sconosciuti, che saranno successivamente e costantemente gli elementi costitutivi della rappresentazione negativa dell'ebreo, fino alle caricature antisemite contemporanee.[6] E, dunque, solo dopo quel tornante epocale si affermano diffusamente molti di quei luoghi comuni denigratori, che Yerushalmi considera invece una costante di tutto il Medioevo, esplosi poi, alla fine di questa epoca, alle soglie dell'età moderna.[7]

Ebbene, affrontando la questione dei concreti rapporti tra cristiani ed ebrei è opportuno non perdere di vista gli interrogativi posti di volta in volta dalle fonti a nostra disposizione, e ricondurre queste stesse fonti alle realtà storiche delle quali sono espressione, senza indulgere a facili generalizzazioni o applicare su di esse schemi interpretativi che da esse prescindono.

Preliminarmente va chiarito che limitare il nostro discorso all'Italia meridionale peninsulare prenormanna trova la sua giustificazione nel fatto che nello stesso periodo la Sicilia fu a lungo un emirato arabo e gli ebrei di quell'isola hanno avuto una storia diversa da quelli del resto del Mezzogiorno, per ragioni politiche, istituzionali e sociali, certo, ma anche perché inseriti pienamente in spazi diversi e molteplici di circolazione di uomini e merci, come diversa era la mentalità collettiva dell'ambiente pienamente islamizzato in cui essi vivevano. L'altro limite posto, quello cronologico, nasce dalla necessità di individuare una cesura nel fluire degli eventi, per non correre il rischio di perdere la percezione del mutamento e del divenire storico, e indubbiamente la seconda metà dell'XI secolo costituisce un tornante per la storia dell'Italia meridionale, perché allora mutò radicalmente il quadro politico e istituzionale, principiarono nuove dinamiche economiche e sociali, venne imposta, o si tentò di imporre, la Riforma della Chiesa nel Mezzogiorno.

---

suoi *reportage* di guerra da Londra scritti per il pubblico statunitense ebbe modo di spiegare meglio le ragioni dell'assenza nel Regno Unito di un antisemitismo paragonabile a quello diffuso sul continente, *ibid.*, pp. 281, 283, 315, 321-23.

[6] Cf. BLUMENKRANZ 1966a e BLUMENKRANZ 1980, dove conferma con nuovi argomenti tutte le sue tesi del saggio del 1966.

[7] In questo luogo è stata volutamente estrapolata una sola delle questioni, e quella più marginale, sollevate da Blumenkranz sulla svolta nelle relazioni tra cristiani ed ebrei nel mondo latino del secolo XI, su cui si tornerà più diffusamente in seguito.

Anche sulle fonti disponibili per un arco cronologico che va dal VI all'XI secolo è il caso di fare qualche considerazione preliminare. Il valore delle varie sillogi documentarie e l'incidenza di esse lungo un'epoca così lunga muta enormemente e, sopra tutto, non è uniforme: si pensi alla differenza tra una qualsiasi raccolta di lettere, utile testimonianza di eventi coevi, e l'epistolario di Gregorio Magno, che, oltre a darci informazioni sui suoi tempi, ha anche una portata generale di tipo normativo. In più, nel caso dell'Italia meridionale, la maggiore difficoltà che si incontra è costituita dalla pressoché totale assenza di fonti scritte nei primi secoli del Medio Evo; solo a partire dal IX secolo, infatti, e in area latina, incominciano a essere abbondanti le testimonianze, e anche nei secoli IX-XI esse non sono uniformemente distribuite, sotto il profilo cronologico e con riguardo allo spazio geografico. Per quel che concerne il nostro tema, sono caratterizzate per giunta da un'estrema laconicità e rapsodicità. Si registra inoltre un'enorme discrepanza tra l'Italia meridionale latina, di civiltà longobarda cioè, e quella greca: nell'area di civiltà longobarda, oltre alle fonti letterarie e documentarie latine, ci sono pervenute pure le fonti ebraiche; nell'area di civiltà greca invece le uniche fonti letterarie pervenute sono quelle agiografiche, mentre quelle documentarie sono andate in larga parte perdute, e manca anche una produzione cronachistica, come pure le cronache bizantine generali del tempo ignorano le estreme province occidentali dell'Impero, di scarso interesse per chi scriveva a Costantinopoli.

I documenti latini disponibili sono per lo più transazioni di beni immobili e gli ebrei vi compaiono come eventuali contraenti o come confinanti; in esse l'antroponimia potrebbe essere illuminante, ma a parte l'ovvia considerazione che i nomi veterotestamentari erano e sono usati anche dai cristiani, gli ebrei usavano in quest'area latina anche nomi germanici latinizzati, oppure greci o latini, e per tanto solo l'esplicita professione di fede li distingue dagli altri attori. Oltre tutto, va anche sottolineato che, prescindendo dalle diversità di credo religioso o di provenienza geografica, tra VI e XI secolo, fatti salvo gli obblighi derivanti dalla professione di fede, null'altro distingue gli ebrei dai cristiani, né la lingua (l'ebraico rinasce sì, ma come lingua scritta in area pugliese ed è un fenomeno letterario),[8] né gli abiti, né gli usi. La toponomastica potrebbe essere rivelatrice di una qualche incidenza sul territorio di questa minoranza, ma l'uso di essa a fini storici, come talvolta accade, è quanto mai pericoloso: ignorando quando un toponimo si consolida, non è possibile ricondurlo a eventi precisi o alla stabile presenza di una comunità. Diverso è semmai il discorso per l'epigrafia giudai-

---

[8] Sulla complessa situazione linguistica degli ebrei dell'Italia meridionale altomedievale in generale rinvio alle considerazioni di Bonfil 1996, pp. 24-38.

ca, sia quella greco-latina, sia quella più specificamente ebraica, di tipo funerario, che certo è inequivocabile. Tuttavia, queste fonti attestano la presenza ebraica in qualche sito e sono utili per ragioni cronologiche, ma sono isolate nel tempo e parche di dettagli chiarificatori, tranne qualche caso assai circoscritto in cui sono tramandati dei titoli che rinviano a stratificazioni sociali. Le cronache e le restanti fonti letterarie gettano luce su determinati eventi e sovente servono anche per ricostruire le opinioni del cronista, che si rilevano in particolare nelle digressioni, nei passi dove gli autori riflettono sul loro lavoro storiografico, oppure su ciò che essi stanno raccontando, permettendoci di percepire un sentire comune, almeno tra i letterati. Le omelie, le fonti agiografiche e quelle di carattere edificante, redatte a uso e consumo dei chierici e destinate al più ai fedeli raccolti in una cattedrale in occasioni solenni, rispondono a determinati *topoi* dottrinali e letterari e su di esse gravano per un verso tutto il peso della tradizione e per l'altro le avversioni personali o le ubbie di chi le redigeva, per cui riflettono la loro visione filtrata della realtà. In definitiva, per molti cristiani, che vivevano in aree non abitate da ebrei, o scarsamente, oppure saltuariamente abitate, questi erano un'entità sfuggente, evocata da qualche infervorato vescovo nel bel mezzo di un'omelia di carattere cristologico, oppure ogni anno dalla solenne preghiera del Venerdì santo *pro perfidis Iudeis*.[9] E queste non erano certo le occasioni migliori per fare una buona conoscenza dell'altro.

Non è fuori luogo soffermarsi su questo punto. La *perfidia* evocata nella ricorrenza del Venerdì santo è, infatti, un semantema ambiguo, di natura polisemica; rinvia indubbiamente all'ostinazione, alla pertinacia nel mantenere un atteggiamento e nel difendere le proprie convinzioni, ovviamente reputate false, ma anche malvagie e perverse, dall'interlocutore che lo usa, e in effetti in questo senso è addotta nella polemica antigiudaica. Se nel II secolo per i padri della Chiesa, che per primi ricorsero a questo termine, esso era semplicemente sinonimo di infedeltà, di errore contro la fede (infedeli erano i giudei e, dunque, perfidi), successivamente nell'uso ha finito con

[9] Fino al 1959 si è pregato il Venerdì santo per gli ebrei e la loro conversione, evocandone, per l'appunto, la perfidia, caratterizzandoli in tal modo collettivamente, e possiamo immaginare, al di là del valore semantico attribuito al termine, che cosa la massa dei fedeli abbia potuto recepire da simili invocazioni fatte dall'altare. Ancora oggi si prega per gli ebrei in quella occasione solenne, con un verso della Preghiera universale, ma affinché restino fedeli all'Alleanza in una prospettiva escatologica di tipo gregoriano, mentre sono rimasti nella liturgia di quella stessa giornata gli 'improperi', risalenti al II sec., sotto la forma dei Lamenti del Signore, cf. GROSSI 1977.

l'indicare la pervicacia di chi vuole mantenere il proprio credo in contrasto con quello cristiano, assumendo anche una pregnanza etica di valore universale. Infatti, esprime pure l'inclinazione del singolo a comportarsi in maniera malvagia, pronto al tradimento, arrecando intenzionalmente sofferenze e provando anche una sorta di intima soddisfazione per il danno procurato, e in questo senso torna a essere sinonimo di *infidelitas*.

Or bene, nella preghiera del Venerdì santo l'attributo, recepito dalla massa dei fedeli come dispregiativo, aveva un significato strettamente morale: *perfidus* è colui che sa o saprebbe, o comunque ha visto a suo tempo e si è rifiutato di credere[10] ed è, per tanto, un miscredente.[11] Tuttavia, *perfidus* copre nell'uso corrente anche altri campi semantici e ciò che qui interessa maggiormente è proprio la contiguità con altri significati nelle fonti scritte, verso i quali lentamente finisce per slittare il senso originario del termine, che è così irrimediabilmente trasceso, sopra tutto se pensiamo che nella liturgia del Venerdì santo veniva espressamente collegato alla Passione del Signore, vittima, per tanto, della *perfidia judaica*. Poiché in altri contesti è *perfidus* colui che viene meno alla fede data, rompe gli impegni, è infido — e per questa via ritorniamo di nuovo al concetto di miscredente — anche la *perfidia* giudaica finisce col caricarsi di nuovi significati. In teoria, la *perfidia* si perderebbe con il battesimo, con la conversione e il riconoscimento dei propri errori, ma essa finisce talvolta col divenire il tratto distintivo degli ebrei, collettivamente intesi, insito nella loro stessa natura, e non più soltanto in relazione con la cultura religiosa, di per sé impossibile da cancellare, per cui un carattere di segno morale diviene trasmissibile ereditariamente attraverso il sangue. È, questa, una notazione lessicale che travalica i secoli e le età storiche, ma che, comunque, va tenuta presente, per quanto vada verificata in concreto, di volta in volta, e, se è possibile, vada pure registrata la ricaduta di un simile armamentario concettuale e ideologico sui comportamenti collettivi.[12]

---

[10] Era questo nelle fonti dottrinarie un interrogativo irrisolto; per esempio lo poneva ancora Cassiodoro all'inizio della sua *Storia tripartita*, chiedendosi perché mai gli ebrei, conoscendo l'Antico Testamento, avendo tutti gli strumenti dottrinari per interpretare e capire la pienezza dei tempi, non avevano riconosciuto il Messia.

[11] Cf. sulla questione BLUMENKRANZ 1952, oltre ai vari dizionari di latino medievale disponibili. Sullo slittamento e l'ampliamento di significato del termine originario nell'uso liturgico posteriore cf. SIMON 1983, p. 254.

[12] Va detto che nell'Italia meridionale longobarda le fonti letterarie usano comunemente un diverso semantema con questi stessi significati, cioè *calliditas*, e mai per gli ebrei, ma in maniera generica per qualificare il nemico, cf. PALMIERI 1997, pp. 605, 606.

Tali precisazioni, ancorché di massima, sono necessarie: la storia del Mezzogiorno d'Italia va, infatti, osservata confrontandola con quella più ampia dell'Europa medievale, per evitare di trasformare il Meridione in un mondo a sé stante, una sorta di 'riserva' chiusa ad apporti esterni, oppure, all'opposto, di eliminare sistematicamente le differenze, e così facendo di frantumarla in innumerevoli episodi a dimensione locale. Diversità e omologazione vanno invece attentamente valutate, proprio per comprendere meglio i processi interni e gli eventuali condizionamenti esterni, visto che per il Medioevo, e sopra tutto per i primi secoli, se è possibile scrivere una storia dell'ebraismo, da intendersi come storia culturale e religiosa, più difficile è narrare la storia degli ebrei, e non solo per la scarsità delle fonti disponibili: perché va di necessità collocata all'interno di aree istituzionali e politiche, oltre che sociali ed economiche, nonché culturali e di mentalità collettiva, ben delimitate e circoscritte dall'accentuato particolarismo di quei secoli, del tutto opposto a un universo fortemente globalizzato quale era quello antico. In questo senso allora per ricostruire i rapporti tra cristiani ed ebrei è necessario ricostruire la geografia del popolamento giudaico nel Mezzogiorno d'Italia, le attività dei singoli e i contraccolpi che su di essi ebbe il comportamento dei cristiani e dei loro governanti. L'atteggiamento dei cristiani va, invece, inquadrato distinguendo di volta in volta i vari fattori in giuoco: i comportamenti concreti della popolazione all'interno delle aree realmente popolate da ebrei, la politica dei vertici ecclesiastici, delle Chiese locali e della Chiesa universale, le cui scelte e opinioni sugli ebrei non sempre coincidevano, i comportamenti di chi deteneva il potere pubblico, oltre al peso della tradizione.

A partire dal III secolo a.C. inizia l'espansione degli ebrei al di fuori dei confini della Giudea, della Samaria e della Galilea verso Occidente. Le città ellenistiche — ed è noto ai più il caso di Alessandria — hanno visto da allora l'insediamento di consistenti colonie ebraiche; nel corso del medesimo secolo fu tradotta in greco la *Torah*, segno dei legami tra ebrei e universo ellenistico. Gli ebrei nell'arco di un secolo popolarono il bacino del Mediterraneo dalla Cirenaica all'Asia Minore, per poi approdare in Grecia, da un lato, espandendosi dall'altro pure verso Oriente nella penisola arabica e in Mesopotamia.[13] I rapporti con Roma, invece, risalgono alla seconda metà del II secolo a.C. e già alla fine dell'età repubblicana in questa città era presente

[13] Una testimonianza indiretta dell'espansione giudaica agli inizi del I secolo della nostra era, concernente ebrei e proseliti, ci è offerta dal racconto degli *Atti degli apostoli* relativo alla Pentecoste e alle differenze linguistiche tanto miracolosamente superate, cf. 2, 9-11.

una popolazione giudaica di una certa consistenza, tale da distinguersi, ad esempio, per il sostegno accordato a Giulio Cesare e per avere nel perimetro urbano certamente undici sinagoghe o, forse, addirittura quindici.[14] Le crisi politiche ricorrenti, che culminarono con la seconda distruzione del Tempio, la repressione della rivolta nel 135-37 di Simone bar Kochba, la definitiva soppressione del regno di Giudea e di ogni forma di autonomia politica portarono in Italia in età imperiale schiavi ebrei dalla Terra di Israele, che popolarono anche i *latifundia* dell'Italia meridionale, oltre a un probabile flusso migratorio comune anche ad altre coste del Mediterraneo.[15] D'altra parte, come vedremo meglio più avanti, le stesse fonti ebraiche del X e XI secolo nobilitavano gli ebrei pugliesi, facendoli tutti discendere dai deportati di Gerusalemme del 70, dei quali ben cinquemila, secondo una fonte ebraica dell'XI-XII secolo, sarebbero stati insediati dallo stesso Tito tra Otranto e Taranto, che andarono ad aggiungersi a quelli che da tempo già risiedevano in quelle terre. Ancor prima di divenire anch'essi cittadini romani, grazie all'editto di Caracalla del 212, gli ebrei godevano di particolari esenzioni, concesse per armonizzare il loro credo con gli usi civili e religiosi della Repubblica prima e dell'Impero poi, che in linea di massima hanno sempre tollerato le religioni delle popolazioni assoggettate a vario titolo, giungendo così a esentare, non ostante le ricorrenti e violente crisi, gli ebrei dai culti pubblici, che non potevano di certo essere conciliati con un rigido monoteismo.

A Roma e nei principali porti italiani, che erano in stretto contatto con l'Oriente (Brindisi, Ostia e Porto, nonché Pozzuoli), gli ebrei sono attestati ai più diversi livelli sociali, dal sottoproletariato urbano al ceto mercantile, mentre nelle campagne non erano presenti solo come schiavi, ma anche come proprietari e conduttori. Nella letteratura latina sono presentati, a parte le crisi violente e contingenti, con quei toni denigratori che venivano riservati un po' a tutte le minoranze, ognuna distinta in base alle sue tipiche caratteristiche, sulle quali si riversava la tagliente ironia della satira etnica dei Latini, padroni del mondo conosciuto. Fatta salva qualche eccezione, a Roma gli ebrei in definitiva erano considerati collettivamente come un'accozzaglia di pezzenti posta ai margini della società, esattamente l'opposto dello stereotipo contemporaneo dell'ebreo ricco e avido, che nell'ombra controlla l'economia mondiale. Certamente l'osservanza dei precetti e la fedeltà alla Legge contri-

---

[14] Cf. SALLES 1989; CASSUTO 1996, p. 321.

[15] Per Nicola Ferorelli tutti questi tragici eventi e le deportazioni, che ne furono la conseguenza, sono all'origine dell'intenso popolamento giudaico tardoantico e altomedievale delle Puglie, cf. FERORELLI 1915, pp. 5-7.

buivano a creare nella letteratura l'immagine di un gruppo minoritario, che rifiutava di assimilarsi, distaccandosi dal resto della società per la propria pervicacia e ostinazione, essenzialmente misantropo — ma questo dell'alterità, della separazione e dell'ostilità alle altre stirpi è un *topos* già presente nel Libro di Ester (*Est.* 8, 9). Ciò che urtava maggiormente era il presunto ateismo degli ebrei, il loro orrore del politeismo, il loro disprezzo per i culti pubblici e le divinità dello Stato: Plinio, infatti, li definì *gens contumelia numinum insignis* (*Nat. hist.* XIII 46) e notissima è la pessima e sprezzante opinione di Tacito, che ricucì insieme vari *topoi* letterari antigiudaici quando narrò dell'impresa di Tito e la dovette, sia pur velatamente, giustificare (*Hist.* V 4, 5, 13). In buona sostanza si tendeva a sottolineare i caratteri considerati come indice di inciviltà, accentuati oltre modo dall'asocialità e dall'inumanità, deridendo gli aspetti più curiosi e stravaganti di questa gente dal punto di vista della *civilitas* romana. D'altra parte, a quanto ci dice Tacito, nel 63 a.C. Pompeo a Gerusalemme, entrato nel Tempio, constatò stupito che all'interno non c'era nulla, né immagini, né segreti reconditi lì custoditi (*Hist.* V 9), segno che era difficile per un Romano comprendere quale fosse la religione degli ebrei e chi in quel luogo sacro si venerasse.

In ogni caso questi secoli sono complessivamente di forte espansione dell'ebraismo, contraddistinto da uno spiccato proselitismo, che si accentuò tra il secolo II e i primi del IV, quando entrò in competizione con quello cristiano. Un esempio noto è costituito dai territori africani della Cirenaica e della Tripolitania, dove ancora in età tardo-antica l'opera di conversione delle popolazioni berbere fu profonda e continua, per non tacere dell'espansione nei territori prospicienti il Mediterraneo Orientale e, oltre i confini dell'Impero, in Persia o nella penisola arabica. Ma è in genere in tutto il mondo romano che gli ebrei per il loro rigido monoteismo aniconico, la devozione al Libro, il rispetto dei precetti e la loro solidità morale esercitavano una forte attrazione sui gentili, non ostante le limitazioni alla circoncisione di chi non proveniva da famiglie giudaiche, applicate a seconda degli imperatori con maggiore o minore rigore. Ancor più alto dei convertiti era il numero dei giudaizzanti, dei timorati di Dio, di coloro cioè che frequentavano la Sinagoga e uniformavano la loro esistenza ai precetti morali giudaici, pur senza abbracciare a pieno la fede mosaica e rispettare integralmente la Legge. Non vi fu mai un'espansione missionaria organizzata da un centro propulsore con un preciso programma, come avverrà poi per i cristiani, ma la crescita delle singole comunità fu capillare e costante in ambiente urbano, esercitando la propria forza di attrazione maggiormente sui ceti più bassi e con una certa incidenza tra quelli preminenti. Grande fu il fascino esercitato sulle donne, senza dimenticare i figli dei giudaizzanti, che venivano circon-

cisi alla nascita nel rispetto della Legge e che, dunque, spostavano in avanti di una generazione l'adesione completa alla fede mosaica e a tutti i doveri che da essa derivano. A ciò va aggiunto il peso delle credenze popolari e i poteri taumaturgici e magici che i ceti popolari comunemente attribuivano ai rabbini. Infine, vanno anche ricordati gli anni delle persecuzioni più violente nei confronti dei cristiani: non tutti ebbero la forza di affrontare il martirio per fede, ci fu anche chi preferì convertirsi o tornare all'antica fede giudaica, visti i labili e incerti confini esistenti tra i due gruppi, che agivano in molte realtà ancora all'interno della Sinagoga, e visto che l'accettazione della fede giudaica evitava, nell'ordinamento romano, il compimento dei pubblici sacrifici agli dei e all'imperatore, permettendo di sottrarsi così alla pena capitale. Una questione che si riproporrà poi ribaltata per gli ebrei dall'età di Costantino in avanti, quando dinanzi a crisi violente c'era chi trovava rifugio, apostatizzando, nella Chiesa.[16]

Certo non mancavano le incomprensioni e i contrasti violenti: basti pensare alle differenze tra i pagani che pregavano rivolgendosi alle immagini delle loro divinità, e il modo di pregare degli ebrei, oppure a quelli che veneravano divinità egizie e i loro animali sacri erano invece sacrificati, almeno finché è esistito un Tempio a Gerusalemme; come pure alla rigida astensione da ogni attività civile stabilita per un giorno fisso a settimana, del tutto incomprensibile per la mentalità romana, su cui Seneca appuntò le sue critiche; alla circoncisione e ai divieti alimentari, obblighi inconsueti, che inducevano i Romani a considerare questa religione una *superstitio*.

Le violenze collettive, come quelle assai note e ricorrenti di Alessandria, che alla fine, nel 414, portarono all'espulsione degli ebrei dalla città, scoppiarono all'interno delle *poleis* ellenistiche ogni qual volta esplosero dei contrasti tra i vari *etnoi* che le componevano, per ragioni legate per lo più a concorrenza commerciale, a tensioni sociali, oppure a particolari congiunture politiche; scontri tra fazioni, nei quali gli ebrei compaiono talvolta come aggressori, altre come vittime, che rappresentano ciò che viene comunemente definito l'antiebraismo funzionale: un antigiudaismo popolare, cioè, impregnato sicuramente dal IV secolo in avanti della predicazione di vescovi e Padri della Chiesa, ma di matrice xenofoba e alieno da ogni implicazione teologica. Violenze precipue della parte orientale dell'Impero, che cogliamo con qualche scarto cronologico pure in Occidente, come nel VI secolo, quando si scatenò la plebe inferocita a Ravenna o a Roma.[17] Ciò non

[16] Sui primi secoli cf. la sintesi di RAMBAUX 2011, *ibid.* per la bibliografia.

[17] Sugli ebrei in Italia e nell'ecumene latina prima del 313, cf. le sintesi di MILANO 1963, pp. 5-33 e LACERENZA 2009a, *ibid.* per la bibliografia; imprescindibile è il vol. di LEWIN

ostante va messa nel giusto rilievo l'integrazione degli ebrei nell'universo urbano antico, nel quale deve essere inquadrata quell'infelice e singolare contraddizione dell'esistenza ebraica, per cui gli ebrei hanno cercato, per tutelarsi, un'alleanza con il potere dominante, alimentando così ulteriormente l'odio delle masse popolari. Tutto considerato, il retroterra che l'Antichità pagana lascia in eredità ai posteri è l'idea della intrinseca separatezza e del disprezzo giudaico per il credo religioso e i costumi altrui, che da espressione di un'intellettualità colta si trasforma in una pervasiva avversione di fondo, sommandosi alle giustificazioni popolari della violenza urbana, sebbene sempre provocata da motivi contingenti, ogni qual volta si rompe l'equilibrio precario tra le diverse componenti etniche cittadine, rispondente a motivazioni cieche e ripetitive di natura sociale e xenofoba.

Il 313 è l'anno della svolta nella vita delle comunità giudaiche sparse nell'Impero: con la conversione di Costantino, dapprima i cristiani sono liberi di praticare i loro culti, al pari di ebrei e pagani, poi il Cristianesimo nel 380 diviene la religione dello Stato. Il nuovo Stato confessionale rompe il principio di eguaglianza tra i cittadini: l'imperatore diviene garante dell'ortodossia e ha inizio così una legislazione contraddistinta da norme restrittive nei confronti dei non ortodossi, in un crescendo continuo di divieti, culminato con le Novelle di Giustiniano, che in Occidente ebbero un'incidenza diretta nei territori dipendenti da Costantinopoli, ma la cui influenza si fece sentire anche oltre questi confini. Vero è che nei confronti degli ebrei

---

2001; cf. inoltre Labbé 2012; Simonsohn 2014; Holtz 2018. Per i luoghi della letteratura classica concernenti gli ebrei cf. la fondamentale opera di Stern 1976-84, e su questi stessi temi cf. Lévy 1979; Nataf 2001; Simonsohn 2014, pp. 177 sgg. Una vasta sintesi della dialettica tra diaspora e Giudea è in Troiani 2004; sull'espansione del giudaismo cf. pure Wander 2002. Fondamentale è ovviamente il lavoro di Simon 1983, pp. 239-45, che ben distingue l'antiebraismo popolare, violento, delle masse urbane orientali, alimentato da pregiudizi e ignoranza, che esplodeva ciclicamente in quelle realtà dove erano presenti grosse, importanti e ricche comunità (come quella degli ebrei di Alessandria, costituita da armatori, banchieri e mercanti, che egemonizzavano i traffici ed entravano in contrasto con chi da questi stessi traffici era escluso oppure intendeva scalzarli), dall'antiebraismo colto dei *topoi* letterari. Su questi stessi temi cf. Cracco Ruggini 1968 ed Ead. 1980, in cui l'Autrice chiarisce che gli episodi di violenza non furono contraccolpi della polemica dottrinale, al contrario fu quest'ultima a essere strumentalizzata per giustificare atti concreti, frutto di determinate congiunture. Una sintesi, a partire da Flavio Giuseppe, su credenze e superstizioni antigiudaiche egiziane ed ellenistiche, è in Nirenberg 2016, pp. 21 sgg. Infine, cf. i saggi del I vol. della raccolta curata da Fortis 2004a, e più di recente Lacerenza 2009b, *ibid.* per altra bibliografia.

si avverte nella legislazione un'asprezza di trattamento minore rispetto a pagani, eretici e apostati, dovuta per un verso alle posizioni apparentemente ambigue della Chiesa nei loro confronti e per l'altro all'eredità di tolleranza che discendeva dalla legislazione romana più antica. Anche se, all'opposto, va pure detto che, una volta liquidato il paganesimo, l'impegno missionario di Chiesa e Impero si concentrò sugli ebrei, oltre che sugli eretici, in forza di un antigiudaismo di matrice teologica, che complica ulteriormente i rapporti e assorbe l'antigiudaismo pagano, nel quale erano invece prevalenti motivazioni sociali, culturali e politiche. Comunque sia, la politica imperiale nei confronti degli ebrei oscillò tra crisi estreme culminate con l'obbligo del battesimo forzato a lunghi periodi di tolleranza dettati dalla necessità di proteggere i propri sudditi e fu di gran lunga peggiore la repressione degli eretici. In realtà, la legislazione antigiudaica dell'Impero cristiano, a differenza di quella concernente pagani ed eretici, non mirava all'eliminazione degli ebrei; l'ebraismo era una *religio licita*: il fine di questa nuova attività legislativa era quello di impedire che un ebreo potesse esercitare una qualche influenza o potere su un cristiano, o suggestionarlo al punto da indurlo alla conversione, oppure che potesse nuocere od offendere in qualche modo la fede e i culti cristiani. Ecco allora che si avvia un graduale processo di isolamento e delegittimazione degli ebrei.

I diritti elementari concernenti la sfera privata sono tutelati, quelli di proprietà, di famiglia, e di culto sono rispettati, gli ebrei vengono difesi contro atti illegali e violenze di matrice religiosa, ma ora si trovano in una posizione di inferiorità legale e separazione giuridica rispetto ai cristiani. In più, la legislazione del III secolo, tesa a limitare il proselitismo, a quei tempi cristiano, che tuttavia agiva in molti casi all'ombra della Sinagoga, viene esacerbata e rivolta contro gli ebrei. Le disposizioni romano-cristiane iniziano con la legge del 18 ottobre 315, tràdita dal Codice teodosiano, e approdano alla Novella 146 di Giustiniano del 553, con la quale l'imperatore regolamentava il culto e la dottrina della Sinagoga. Sono così deliberate un'infinità di interdizioni, che per quel che concerne il diritto privato sono finalizzate all'innalzamento di barriere invalicabili tra cristiani ed ebrei, oltre che al declassamento sociale dei *possessores* di fede ebraica, mentre per il diritto pubblico esse finiscono per sancire una sostanziale incapacità giuridica e conseguente riduzione al minimo livello possibile dell'azione giuridica degli ebrei: divieto di possedere schiavi cristiani e di convertire all'ebraismo i propri schiavi pagani; revoca del privilegio di esonero dagli oneri del decurionato (ma gli ebrei restarono esclusi dagli onori); divieto di matrimonio fra ebrei e cristiani e assimilazione all'adulterio dei matrimoni misti; esclusione dalla carica di *agentes in rebus*; esclusione dalla carriera di funzionari di corte; esclusione dall'avvocatura;

garanzia del diritto successorio dei figli convertiti in opposizione alla volontà dei genitori ebrei; divieto per gli ebrei di testimoniare contro gli ortodossi; il 31 gennaio del 438 si arriva a fissare il principio della totale incapacità giuridica degli ebrei nel settore pubblicistico e dell'impossibilità di esercitare una qualsiasi carica pubblica; divieto di proselitismo (l'eventuale azione propagandistica è equiparata al delitto di lesa maestà) e di costruzione di sinagoghe nuove — l'unico diritto ammesso a riguardo era soltanto la riparazione o il restauro di quelle esistenti, che minacciavano rovina; impossibilità di perseguitare gli ebrei convertiti al Cristianesimo. È questa una monotona e continua ripetizione di limitazioni delle facoltà e divieti, che prova per un verso la difficoltà a tradurre in pratica queste leggi e per l'altro la pressione crescente delle gerarchie ecclesiastiche sull'imperatore. In effetti, parallelamente si sviluppa una legislazione ecclesiastica mirante anch'essa alla netta separazione delle due comunità, dalla proibizione dei matrimoni misti al divieto di ricorrere a medici ebrei, dall'interdizione dell'astensione dal lavoro di sabato a quella di partecipare alle feste giudaiche o di pregare in una sinagoga. Successivamente, in età bizantina, la legislazione macedone intervenne in senso ulteriormente peggiorativo sulla legislazione giustinianea e postgiustinianea. Certamente il singolo provvedimento può essere ricondotto a ragioni contingenti e a determinate congiunture, sicuramente si alternarono periodi di maggiore tolleranza a periodi di maggiore rigore, ma il quadro generale delle interdizioni miranti alla marginalizzazione degli ebrei permane immutato.[18]

Lo stesso Giustiniano si distinse anche per la pratica dei battesimi forzati: la riconquista dell'Africa del 535 indusse l'imperatore alla promulgazione della Novella 37 del 1° agosto di quell'anno, in base alla quale si vietavano le riunioni pubbliche degli ebrei, si confiscavano le sinagoghe per trasformarle in chiese e a Borion si giunse per questa via a imporre il battesimo a tutta la comunità con la forza.[19] Indubbiamente, questi sono provvedimenti estremi e

---

[18] Cf. Starr 1939, pp. 144 sgg.; Sharf 1971, pp. 19 sgg.; Linder 1997, pp. 27 sgg. e 89 sgg.; Linder 2012, pp. 159 sgg.; Mathisen 2014; Simonsohn 2014, pp. 118 sgg.

[19] Sugli ebrei in Italia e nell'Impero romano cristiano fino al regno di Giustiniano I cf. le sintesi di Milano 1963, pp. 37-45 e di Lacerenza 2010, pp. 351-85, *ibid.* per la bibliografia, a cui vanno aggiunti i saggi di Kalmin – Schwartz 2003; Irshai 2012, pp. 17-64; Simonsohn 2014, pp. 59 sgg.; oltre a quelli di Cracco Ruggini 2011b, pp. 926-40; Ead. 1983, pp. 38-65; Ead. 1995, pp. 111, 311, 312, 351, 521; nonché assai utile è Sharf 1971, pp. 19 sgg. Sui provvedimenti giuridici cf. più specificamente Colorni 1945, pp. 13-30, 103-37, 230-37, 311, 312; Id. 1968; Grayzel 1968; Linder 1987; Rabello 1987-88; Linder 2012; Simonsohn 2014, pp. 131 sgg. In generale è opportuno ancora oggi far riferimento a Juster 1914, ma, sopra tutto, al vasto affre-

specifici della provincia africana, da iscrivere in una più generale reazione alla politica repressiva e anticattolica del regno vandalico, dove gli ebrei finirono per subire la stessa sorte di ariani, donatisti e pagani; e per la verità ignoriamo la ricaduta di questi provvedimenti sull'Italia e ignoriamo perfino se fossero mai realmente estesi alle province italiche, come temevano gli ebrei di Napoli, che in tutti i modi, e forse proprio per il timore del ripetersi degli eventi africani, resistettero strenuamente a Belisario l'anno seguente. In teoria la Prammatica sanzione estendeva tutta la decretazione giustinianea all'Italia e dunque anche la normativa antigiudaica;[20] ma la fragilità dell'amministrazione costantinopolitana periferica, la crisi profonda che segnò quel periodo, la repentina invasione longobarda del 569, preceduta, tra l'altro, da incursioni franche e alamanne che devastarono la penisola fino a Reggio di Calabria, il depauperamento demografico ed economico resero assai precari e incerti quegli anni e il dubbio che non si avesse né il tempo, né le condizioni, né l'autorità necessaria per applicare con sistematicità norme tanto repressive è assai forte.[21]

---

sco di Simon 1983; cf., inoltre, sulla graduale differenziazione tra giudei e cristiani Firpo 1985; Parente 1996, pp. 524 sgg. Sulle posizioni dei pontefici romani valga qui citare la sintesi di Simonsohn 1991b, pp. 3 sgg. Cf. ancora, infine, Parkes 1934. Va detto che i provvedimenti più estremi presi in Africa sono stati comunemente interpretati come «una misura locale e temporanea» dovuti all'«ebbrezza della riconquista», cf. Jones 1973, vol. I, p. 354 — più che una generica 'ebrezza' passeggera andrebbe invece sottolineata la volontà restauratrice dopo gli eccessi ariani anticattolici del regno vandalico. In realtà furono i samaritani a essere trattati con maggiore rigore in tutto l'Impero al punto che insorsero in Palestina nel 529. Quando in vecchiaia Giustiniano I divenne ancora più bigotto e attento custode dell'ortodossia, si interessò perfino alla liturgia ebraica, stabilendo norme per le funzioni religiose nelle sinagoghe, *ibid.*, p. 366. In generale sulla politica religiosa ed ecclesiastica di Giustiniano I e i suoi rapporti con ebrei e samaritani, oltre a quanto citato, cf. pure Stein 1949, pp. 369 sgg. Infine, se dobbiamo credere a Procopio di Cesarea, anche gli ebrei rimasero vittime delle pesanti vessazioni fiscali e degli arbitri dell'avido imperatore e della sua vorace burocrazia, sopra tutto negli ultimi anni di impero, cf. *Anecd.* XXVIII.

[20] Cf. Tamassia 1957a, p. 137; sulla recezione in Italia del diritto giustinianeo e delle codificazioni posteriori cf. Ferrari delle Spade 1939; Cavallo 1987; Stolte 2012.

[21] Per Nicola Ferorelli, non ostante i timori degli ebrei di Napoli di veder mutate radicalmente con i nuovi padroni romani le loro condizioni, che li indussero a resistere a oltranza all'assedio di Belisario, rifiutando in più d'una occasione la resa e continuando a battersi strenuamente sulle mura quando ormai la città era perduta, non vi fu alcun peggioramento e le temute restrizioni non furono attuate, cf. Ferorelli 1915, p. 19. Sul caso specifico di Napoli cf., *inf.*, cap. III, § 1.

Le difficoltà per gli ebrei aumentarono di certo a causa delle novità legislative, ma sopra tutto per il nuovo ruolo dell'imperatore cristiano, il quale, essendo il garante supremo dell'ortodossia, dovette di conseguenza intrattenere rapporti assai stretti con le gerarchie ecclesiastiche, sia dal punto di vista dottrinale, sia da quello normativo.[22] Relazioni che non sempre sono state di mutua assistenza e pacifica alleanza e che in più d'una occasione hanno incrinato la stessa *auctoritas* imperiale — si pensi, tanto per fare un esempio assai noto, ai burrascosi rapporti di Ambrogio con Teodosio e alla crisi del 388 concernente proprio la tutela dei luoghi di culto giudaici. Certamente il regno di Teodosio costituisce un punto di svolta, se si pensa agli eccessi antigiudaici del tempo e alla reiterazione di editti a protezione delle sinagoghe. Ancora agli inizi del V secolo gli imperatori e l'amministrazione erano di fronte al dilemma, non sempre risolto facilmente, se si dovesse osservare la legislazione che tutelava gli ebrei e la loro religione, oppure se si dovesse cedere al fanatismo ortodosso e privare gli ebrei di ogni protezione giuridica. Il nodo in età tardoantica continuava a essere l'attrazione della religione ebraica su pagani e cristiani e il proselitismo, vero o presunto che sia stato; benché a partire dagli anni Ottanta del I secolo a Iavne abbia avuto inizio un processo di riorganizzazione dell'ebraismo a opera dei rabbini palestinesi e di chiusura nei confronti dei giudeo-cristiani, dei pagano-cristiani e dei pagani delle comunità della diaspora, con il quale ebbe termine ogni apertura proselita. Nel II-IV secolo poi l'anatema scagliato contro *nozrim* e *minim*, una delle Diciotto Benedizioni, segna la definitiva esclusione dall'ebraismo di tutte le correnti minoritarie e il controllo dell'autorità rabbinica. In buona sostanza nell'elaborazione rabbinica il cristianesimo, considerato dapprincipio un'eresia minoritaria, divenne esplicitamente un culto idolatrico. Un processo parallelo a quello delle comunità cristiane, nelle quali nel medesimo torno di tempo veniva ridimensionata, o non tenuta nel dovuto conto, se non ignorata del tutto, l'identità ebraica di Gesù di Nazareth. D'altra parte, risale al II sec. la prima formulazione dell'accusa di deicidio rivolta a tutto il popolo ebraico nella sua interezza. Con l'opera di Giustino martire nel 135 ha, infatti, inizio la polemica antigiudaica patristica. Il peso della tradizione e la paura della forza di attrazione della Sinagoga permane e continua a condizionare la Chiesa ancora a lungo, non solo in età tardo-

[22] Il ruolo dell'ortodossia e delle gerarchie ecclesiastiche nell'impero cristiano va inteso non solo in termini teologici, culturali, disciplinari e legislativi, ma più in generale 'energetici': la dottrina della Chiesa giustifica l'ordine e l'ideologia sociale, fissa i principi della vita sociale e ne condiziona la traduzione pratica; dal punto di vista metodologico è bene ricorrere a GUILLOU 1976.

antica, ma anche durante tutto l'Alto Medioevo, quando ormai da tempo si era completamente arrestato il proselitismo ebraico. Da parte giudaica, un ulteriore elemento di complicazione dei rapporti con la cristianità è costituito dal tornante della soppressione del patriarcato palestinese del 429; da allora l'esilarca e l'accademia babilonese iniziarono a essere il riferimento dottrinale e normativo degli ebrei, in Mesopotamia, al di fuori cioè dei confini dell'Impero e della cristianità stessa.

La normativa degli imperatori cristiani tesa a delimitare i diritti civili degli ebrei risponde, come si è già detto, alla necessità di creare delle barriere tra le due confessioni, onde tutelare i cristiani da pericolosi influssi, tali da ribaltare la vita delle stesse comunità giudaiche; da questo momento gli ebrei si trasformarono nell'universo urbano in gruppi isolati, non più arricchiti dalla continua recezione di proseliti, distinti nettamente dalla maggioranza cristiana, a causa di un numero crescente di interdizioni, e da questa stessa maggioranza compressi e, fatte salve le debite eccezioni, collettivamente sospinti lentamente verso gli strati più bassi della società.

Non solo è opportuno allora valutare il peso della riflessione teologica, il cui culmine è costituito dalle opere agostiniane, ma rapportarla alla concreta azione pastorale dei padri della Chiesa, che ripresero per loro uso i temi dell'antigiudaismo pagano, dando a essi nuovi contenuti, in un serrato confronto contro pagani e gnostici per un verso e per l'altro trovandosi nella necessità di doversi distinguere dall'interpretazione rabbinica delle Scritture. Tuttavia, per fare un esempio, la violenza verbale di Giovanni Crisostomo andrebbe spiegata più con le incertezze dottrinali e cultuali dei cristiani giudaizzanti di Antiochia e la necessità di erigere un confine insormontabile tra cristiani ed ebrei, separando nettamente i due gruppi, col fine di mantenere l'intima coesione dei primi, che non con una specifica volontà repressiva antigiudaica,[23] tra l'altro assente nella sua azione pastorale,[24] come si vorrebbe oggi da taluni, che addirittura lo hanno trasformato in una sorta di archetipo dell'antisemitismo contemporaneo. Si spiegano meglio, infatti, gli eccessi retorici di Giovanni Crisostomo se li caliamo nella realtà dell'Antiochia del IV secolo: vanno infatti ricondotti alle polemiche contro i giudaizzanti genericamente intesi e in particolare i giudeo-cristiani. Si comprende allora come il vero oggetto dei suoi strali siano stati i cristiani della

[23] Cf. DAGRON – DÉROCHE 2010, pp. 287, 288.

[24] Cf. PAPADEMETRIOU 1990, p. 69. Simon coglie, invece, in anni successivi, quando Giovanni era patriarca di Costantinopoli (398-404), una coincidenza cronologica con la legislazione antigiudaica promulgata da Arcadio, revocata dopo il suo esilio, cf. SIMON 1983, p. 267, n. 3.

sua città attratti ancora dalla Legge mosaica; gli ebrei vi rientrano in maniera mediata, quale minaccia incombente sui fedeli, un pericolo per la fede, cioè, in una realtà urbana segnata ancora dalla dialettica e dagli scontri tra gruppi sociali ed etnici tipici della città classica — diverso, ovviamente, è l'uso che dei sermoni di Giovanni Crisostomo è stato fatto successivamente decontestualizzandoli e ricorrendo nella polemica antigiudaica alle invettive retoriche del vescovo antiocheno.[25] Agostino di Ippona per parte sua dovette fissare un limite ben preciso per evitare nella sua diocesi — tra l'altro proprio Ippona era la sede di una delle più importanti e numerose comunità dell'Africa del Nord, seconda solo a Cartagine — deviazioni eretiche e giudaizzanti, non ostante la prospettiva escatologica della sua opera e il ruolo assegnato in essa agli ebrei.

Viene a maturazione così un processo iniziato nel II secolo, ma che in definitiva ha i suoi prodromi in Paolo di Tarso, quando i cristiani erano ancora uno dei tanti gruppi minoritari all'interno del mondo giudaico, del quale Paolo denunzia fermamente il rifiuto ad accogliere chi non è ebreo nell'alleanza. Un universo ebraico poi che, con la crisi del messianismo del I secolo, sarà per giunta fortemente influenzato dai farisei. L'esegesi cristiana fortemente simbolica, atta a indagare i segni premonitori e le profezie della venuta del Messia, per confermare quanto scritto nel Nuovo Testamento con le scritture più antiche, porta a sovvertire completamente la lettura ebraica dell'Antico Testamento, proclamando così i soli cristiani quali vero Israele secondo l'adempimento dei profeti. Del II sec. è la formulazione compiuta della teologia della sostituzione grazie a Melitone di Sardi e Giustino. In più, l'abbandono della Legge e di tutte le prescrizioni a essa connesse, a seguito delle riflessioni paoline, scavò un solco profondo nella quotidianità tra cristiani ed ebrei. Le polemiche sui dogmi mariani e cristologici indussero a rilevare da parte cristiana la cecità degli ebrei, che non solo non riconobbero il Messia, ma addirittura lo condannarono al supplizio, obliando del tutto le responsabilità romane, trasformando in tal modo in una colpa collettiva dell'intero popolo quella dei sacerdoti del sinedrio e della loro massa di manovra a Gerusalemme, che indusse Ponzio Pilato a fare la sua vile scelta, giungendo così per questa via nel IV secolo all'elaborazione di una compiuta teologia del deicidio.

Ciò non ostante, a differenza di quanto accadeva a pagani ed eretici, destinati a essere assorbiti o eliminati fisicamente, gli ebrei assursero in ter-

[25] Il discorso si amplierebbe a dismisura se solo ci addentrassimo nell'uso dei *topoi* antigiudaici della tradizione patristica da parte dell'antisemitismo politico contemporaneo; oltre a quanto già citato, cf., in generale, Brice – Miccoli 2003.

mini agostiniani al ruolo di testimoni viventi della verità del Cristianesimo e della iniquità perpetrata, nonché del credo veterotestamentario dell'età del Cristo (solo in età carolingia inizia a farsi strada nel clero cattolico la coscienza di una elaborazione testuale rabbinica postbiblica). La loro conversione, per tanto, in una prospettiva escatologica, da evento possibile nella storia si tramuta in una realtà futura — un «compito escatologico», come è stato definito — ma lontana, rinviata cioè al giorno in cui si realizzerà la pienezza dei tempi. A quel tempo la conversione di tutto il popolo sarà proprio il segno premonitore della seconda venuta del Cristo e della compiuta realizzazione del Regno.[26] Tutto ciò non attenua la pressione sugli ebrei, dei quali nella contemporaneità vanno sempre rimarcate inferiorità ed emarginazione, e non esonera i vescovi dall'azione missionaria, un preciso dovere pastorale, ma scongiura le azioni repressive più estreme, delle quali si erano già viste le prime avvisaglie (e anche in Occidente se pensiamo alle violenze del 418 nell'isola di Minorca).[27] Questo bagaglio concettuale, ripetutamente e ossessivamente reiterato nei canoni conciliari tardoantichi e altomedievali, costituisce il substrato, anche retorico, di quei vescovi che in età altomedievale nelle loro omelie, nella loro azione pastorale si sono dovuti misurare, o hanno voluto farlo, con una minoranza religiosa, che talvolta non era neppure presente, o non lo era in maniera significativa all'interno delle proprie diocesi.

[26] Rinvio qui sopra tutto a SIMON 1983, pp. 166 sgg., rilevando le differenze tra un antiebraismo pagano, alimentato da pregiudizi gratuiti, spesso volgari, e un antigiudaismo cristiano con a fondamento i testi scritturali, *ibid.*, pp. 262 sgg.; cf., oltre ai fondamentali studi di BLUMENKRANZ 1960, pp. 213 sgg., e ID. 1961, quanto già cit. alla n. 2 e MALINGREY 1979; PARENTE 1983, pp. 303 sgg., *ibid.* per altra bibliografia; MANNUCCI 1996; GARDENAL 2001; STEFANI 2004, pp. 69 sgg., la felice espressione «compito escatologico» è a p. 109; SIMONSOHN 2014, pp. 263 sgg. È noto che il processo di affermazione di una identità cristiana esclusiva all'interno della Chiesa e di una conseguente esegesi avviene lentamente tra II e IV sec. e culmina con il Concilio di Nicea del 325 che ne codificò la dottrina.

[27] Cf. in generale BLUMENKRANZ 1958; ma su questo stesso tema cf. ancora oggi BÉRARD 1913. Alle considerazioni agostiniane potremmo aggiungere quelle del commento di Girolamo ai *Salmi* sulle radici e i rami, ma il discorso ci porterebbe assai lontano. Per Yerushalmi la decisione di proteggere gli ebrei e la rinuncia a usare i medesimi metodi adottati contro pagani ed eretici dipese dalla scelta di accogliere le scritture veterotestamentarie nel canone cristiano, stabilendo così una diretta continuità tra le due tradizioni, per cui non esisteva una giustificazione teologica all'eventuale sterminio degli ebrei, cf. YERUSHALMI 1991, p. 117. Su questi stessi temi cf., infine, COHEN 1991.

Sopra tutto per quel che concerne il pericolo di commistioni tra le due comunità di fedeli e degli influssi giudaizzanti (anche se convenzionalmente la Novella 146 di Giustiniano segna la fine dell'età del proselitismo giudaico)[28] tutto il peso della tradizione tardoantica continua a farsi sentire e a suggestionare taluni vescovi, principalmente nei primi secoli del Medio Evo. Costoro rinfocolarono la loro avversione di fronte all'atteggiamento tollerante e all'attenuazione della legislazione antigiudaica delle monarchie barbariche prima e dell'impero carolingio poi, mentre nell'Oriente bizantino continuava la pressione dello Stato confessionale sugli ebrei. Addirittura, e in maniera paradossale, l'incubo della commistione quotidiana tra cristiani ed ebrei e del conseguente rischio di conversioni è avvertito dai chierici più colti, in quanto suggestionati dalla lettura e dallo studio della letteratura patristica, o dei centoni che di essa circolavano, e dalla memoria che in essi si tramandava delle contaminazioni tra cristiani ed ebrei in ambito cittadino d'età imperiale. Erano proprio questi chierici che condizionavano maggiormente i concili delle loro diocesi, benché ormai, e da molto tempo, fosse cessata ogni forma di conversioni collettive al giudaismo (con l'esclusione del caso assai singolare dei Cazari)[29] e le conversioni all'ebraismo erano diventate soltanto il frutto del travaglio interiore e individuale di animi inquieti o più sensibili di altri, al pari di personaggi assai colti e intellettualmente curiosi, quali ad esempio il chierico franco Bodone (di cui abbiamo notizie della sua conversione negli anni 838-47)[30] o quello normanno Giovanni da Oppido (proselito dopo il 1102).[31] In altri termini, si dava un'eccessiva im-

[28] Sulla questione cf. Simon 1983, p. 351. Sulla Novella cf. Parente 1996, pp. 532 sgg. L'affermazione dell'impero cristiano segna la fine del proselitismo giudaico all'interno dei propri confini, ma non al di fuori di essi, in Arabia, in Persia o tra le popolazioni nomadi berbere del Nord Africa.

[29] La questione ovviamente non si pone per l'Italia meridionale, dove non sono attestate forme collettive di conversioni, la quale è, invece, l'area di più antico e diffuso popolamento degli ebrei in Europa, insieme con Roma e Ostia.

[30] Su questo singolare personaggio cf. sopratutto Blumenkranz 1960, *ad ind.*; Id. 1963a, pp. 184 sgg.; ma anche Cabaniss 1952-53; Blumenkranz 1953.

[31] Una rassegna delle memorie rimasteci di proseliti attestati tra l'XI e il XII secolo è in Golb 2005b; anche se forse Golb ha esagerato nel dare per scontato l'uniforme e massiccia presenza di proseliti in tutte le principali comunità del mondo islamico su considerazioni *e silentio*; tuttavia è un fatto che nelle frammentarie testimonianze della Genizah del Cairo il numero dei convertiti aumenti in maniera considerevole tra la seconda metà del secolo XI e la prima metà del XII e una delle cause per Golb potrebbero

portanza alla presenza ebraica indipendentemente dalla realtà demografica, a riprova che la questione dei rapporti tra cristiani ed ebrei era una questione interna alla cristianità e dipendente dal complesso confronto di essa con l'ebraismo.

Queste considerazioni ci fanno meglio comprendere le differenze di comportamento che registriamo tra il vescovo di Roma e taluni vescovi della cattolicità, l'azione pastorale dei quali appariva guidata più dai propri fantasmi ideologici e culturali, che non dalla concreta realtà delle loro diocesi. Basti qui ricordare i casi famosi di età carolingia e postcarolingia di Agobardo arcivescovo di Lione, Rabano Mauro arcivescovo di Magonza, oppure Incmaro arcivescovo di Reims;[32] per non tacere del peso crescente dell'ostilità monastica tra IX e XI secolo, che con cronache, opere di agiografi e di polemisti si fa sentire con sempre maggior forza, trasformando in stereotipi antigiudaici l'eredità della letteratura patristica, alla quale questi autori attingevano a piene mani nell'isolamento dei loro monasteri, anche quando pontefici, vescovi e clero secolare perseveravano nella loro opera di protezione.[33]

Non muta nell'Italia tardoantica e nei primi tempi del Medioevo la composizione sociale delle comunità: fino a quando c'è stata un'annona gli ebrei appaiono come fornitori di generi alimentari (ma successivamente continuavano a rifornire di commestibili i mercati cittadini, come nella Napoli del 536), segno che avevano capitali da investire in questo settore e l'unica fonte di reddito di una certa entità, tale da poter essere reinvestito, allora era costituita pressoché esclusivamente dalla proprietà agricola; in questo campo produttivo sono infatti attestati tra i grandi e i medi proprietari, mentre nello stesso ambiente rurale compaiono pure quali coltivatori, fittavoli e schiavi. Si ritiene che nel VI secolo, durante gli anni della guerra greco-gotica, ci sia stato un generale arretramento degli ebrei dalla proprietà rurale,

---

essere stati gli orrori connessi all'affermazione dell'idea di crociata. Al fondo, al di là di giustificazioni storiche contingenti, il motivo principale delle conversioni resta la forte attrazione che la religione ebraica continuava a esercitare, vuoi per motivi teologici e spirituali, o più semplicemente etici. Roberto Bonfil ha rimarcato, infatti, il dramma interiore e le difficoltà esistenziali del convertito, costretto all'esilio in una società fortemente statica come quella altomedievale, ritenendo che le conversioni fossero state in realtà relativamente poche, se si guarda al complesso dell'Europa cristiana, cf. BONFIL 2005. Su Giovanni da Oppido cf., *inf.*, cap. IV, § 5.

[32] Sulle opere e le opinioni di questi personaggi cf. BLUMENKRANZ 1963a, *s.v.*

[33] Oltre agli studi di Blumenkranz già citati, cf. GRABOÏS 1983, pp. 310-12.

ma non in *Apulia.* Comunque li vediamo ancora, come nei secoli precedenti, *prosecutores* per lo smercio di derrate dei grandi patrimoni, come quello di San Pietro — e va ricordato in tal senso l'impegno degli ebrei di Napoli nel 536 ad assicurare i rifornimenti alimentari alla città durante l'assedio di Belisario (*Procopii bella* V, VIII 41) — e proprietari di navi, commercianti di schiavi e di merci di lusso su larga scala, così come attesta l'epistolario di Gregorio Magno, o al minuto di merci di minor valore; ma nelle città li vediamo attivi anche come artigiani e, fino all'età giustinianea, come funzionari, avvocati e soldati.

Di ambito cittadino è la notissima testimonianza della costituzione di Onorio del 13 febbraio 398 concernente proprio l'Italia meridionale. L'imperatore è costretto a intervenire e a ribadire la validità di una sua precedente costituzione emanata il medesimo anno,[34] perché gli ebrei stavano mettendo a repentaglio la sopravvivenza stessa delle curie cittadine in *Apulia* e *Calabria.* In Oriente gli ebrei erano stati esentati dal contribuito alle curie cittadine e, poiché in Occidente un decreto uguale non era stato promulgato, essi erano riusciti a far tanto rumore da obbligare l'imperatore a intervenire e ribadire i loro obblighi contributivi, tale era allora il loro peso economico e il loro numero nelle Puglie:

> Vacillare per Apuliam Calabriamque plurimos ordines civitatum comperimus, quia Iudaicae superstitionis sunt, et quadam se lege, quae in Orientis partibus lata est, necessitate subeundorum munerum aestimant defendendos. Itaque hac auctoritate decernimus ut eadem, si qua est, lege cessante, quam constat meis partibus esse damnosam, omnes, qui quolibet modo curiae iure debentur, cuiuscumque superstitionis sint, ad complendam suarum civitatum munia teneantur.[35]

Nei secoli dal IV al VI si assiste all'espansione nell'Italia annonaria degli ebrei, prima del tutto assenti, legata allo spostamento della capitale da Roma a Milano, e poi a Ravenna e alle necessità della corte, imperiale prima e regia poi, che gli ebrei riuscivano a sostenere con i loro traffici commerciali. In quest'ambito si crea una rete di relazioni fra corte e comunità ebraica residente nella città-capitale, che spiega, in parte, la politica per determinati aspetti protettiva di Teoderico, continuata pure nell'Italia longobarda con la comparsa degli ebrei nella nuova capitale, a Pavia, prima del tutto assenti,

---

[34] *Cod. Teodos.* XII 1, 157.

[35] *Ibid.* XII 1, 158. Su questa testimonianza cf. FERORELLI 1915, pp. 6, 7; TAMASSIA 1957a, pp. 114, 115.

e il perdurare della protezione regia, almeno, come vedremo, fino alla definitiva affermazione di una dinastia cattolica longobarda.

Il re ostrogoto non mutò l'assetto giuridico complessivo della legislazione teodosiana, ma riconobbe i privilegi già concessi agli ebrei dagli imperatori romani, concedendo loro alla fine del suo regno la *tuitio* regia, e nel suo editto del 512 (cap. 143) la giurisdizione rabbinica è ritenuta valida nei rapporti di natura privatistica. Tuttavia, al di là dei singoli provvedimenti, è una più generale politica di protezione e tolleranza che ispira la Corona nella regolamentazione dei rapporti tra cristiani ed ebrei, pur senza sottovalutare i minori condizionamenti che la Chiesa cattolica poteva esercitare su una monarchia ariana.[36] Gli ebrei ricorsero in più d'una occasione al re per difendere i loro diritti e ribadire i propri privilegi, quando erano oggetto di violenze: anche nel 519, a Ravenna, dove i contrasti violenti tra cristiani ed ebrei scoppiarono a causa di questi ultimi.[37] Gli ebrei chiesero l'intervento del re, che era a Verona, come già altre volte era avvenuto;[38] ma ciò che va sottolineato è che a Ravenna gli ebrei si sentivano tanto forti e protetti dal re da permettersi di sbeffeggiare i cristiani. Un episodio che indirettamente fa comprendere bene quale potesse essere la rilevanza delle comunità ebraiche nelle città dell'Italia meridionale, dove era maggiormente diffuso il popola-

---

[36] Cf. GONZÁLES SALINERO 1995.

[37] Gli ebrei, secondo Picotti, per spregio avevano gettato nel fiume l'offerta per la consacrazione eucaristica; per Somekh, invece, soltanto dell'acqua che simboleggiava il battesimo durante gli eccessi di *Purim*; e ancora per Brown dei cristiani per puro dileggio durante i medesimi festeggiamenti. Comunque sia, causarono dei disordini, che culminarono poi con l'incendio delle sinagoghe cittadine, cf. A.V., 81-82 p. 326. Sulla vicenda del 519 e più in generale sulla politica di Teoderico cf. PICOTTI 1956, e in particolare pp. 200-04; SAITTA 1983, pp. 88 sgg.; BROWN 1991, pp. 146, 147; SOMEKH 1995; LIBERANOME 1998.

[38] Per altri interventi regi a tutela di comunità e sinagoghe cf., ad esempio, CASSIODORUS, II, XXVII p. 61, dove scrive a conclusione dell'epistola «religionem imperare non possumus [*scil.* Teoderico], quia nemo cogitur ut credat»; *ibid.*, IV, XXXIII p. 128 e IV, XLIII p. 133. Ciò non toglie che le disposizioni di legge andassero sempre applicate e nel 507/11 venne disposta un'inchiesta a Roma per capire se quella che apparentemente sembrava una casa privata, in realtà non fosse una nuova sinagoga di samaritani, *ibid.*, III, XLV p. 101; ancora nel 523/26 fu accordata la protezione regia agli ebrei di Milano, ma si sottolineò «ut nec vos quod ad praefatae ecclesiae ius vel religiosas certe personas legibus pertinere constiterit, inciviliter attenctare temptetis», *ibid.*, V, XXXVII p. 163. Per TABATA 2013, pp. 142-44, Teoderico mirava in realtà a contenere in qualche modo l'intolleranza religiosa, perché fattore di forte instabilità e insicurezza nell'universo urbano.

mento giudaico, al punto che gli ebrei costituirono, negli ultimi tempi del regno ostrogoto, il principale punto di forza della resistenza antibizantina della Napoli assediata da Belisario nel 536.

In un Occidente rimasto estraneo ai rigori della legislazione giustinianea e in cui restava in vigore il più moderato Codice teodosiano o, meglio, qualche sua epitome barbarica del tipo del Breviario alariciano,[39] la posizione degli ebrei era indubbiamente migliore rispetto a quella di coloro che erano residenti nel restante mondo romano. Tuttavia, non va taciuto il fatto che essi si trovarono ad essere sudditi romani di regni germanici ariani, per cui anch'essi subirono come tutti gli altri le violenze dei primi conquistatori. Fatta questa precisazione, il credo religioso di quei re di stirpe germanica non è rilevante per ragioni dottrinali;[40] lo è, invece, per il minor peso che in questi regni ebbero le gerarchie cattoliche, se non furono addirittura osteggiate apertamente e perseguitate come avvenne nell'Africa vandalica.

Successivamente le condizioni degli ebrei mutarono con la conversione dei re barbarici: nella Spagna visigota il cattolico Sisebuto decretò il battesimo forzato degli ebrei nel 613 e, in seguito, si saldò l'autorità regia con quella vescovile, la cui espressione fu non solo la legislazione regia, ma anche l'insieme di tutti gli innumerevoli canoni conciliari dei vescovi di quel regno concernenti i convertiti, i criptogiudei e le pratiche giudaizzanti.[41] Nella Francia merovingica la pressione vescovile su fedeli e re cattolici è esercitata attraverso i numerosi concili tesi a separare nettamente cristiani ed ebrei, ad aggravare la posizione di questi ultimi e a escluderli dai pubblici uffici, fino ad arrivare ai decreti regi dei battesimi forzati.[42] Nell'Italia longobarda, invece, le fonti

---

[39] Cf., per esempio, LINDER 1997, pp. 217 sgg. e 257 sgg.; RABELLO 2004.

[40] Di sicuro gli ariani fortemente antitrinitari erano più vicini al rigido monoteismo giudaico che non al cattolicesimo; ma queste sono sottigliezze teologiche valide per l'Africa di Agostino d'Ippona, in realtà qui stiamo parlando sostanzialmente di barbari analfabeti, superficialmente convertiti dal loro primigenio paganesimo all'arianesimo soltanto per ragioni politiche.

[41] Sulla condizione degli ebrei nella Spagna dopo la conversione dei re visigoti al cattolicesimo cf., *inf.*, n. 70.

[42] Per BACHRACH 1977, pp. 44-65, il graduale scadimento della posizione degli ebrei nel regno merovingico, in un clima di crescente antigiudaismo, è frutto principalmente della pressione delle gerarchie ecclesiastiche, ma risponde anche a dinamiche interne alla monarchia, che in particolari congiunture giunse a imporre il battesimo forzato degli ebrei, in un crescendo di misure repressive da ricondurre volta per volta alla politica dei singoli sovrani.

ignorano completamente gli ebrei fino al VII secolo, quando l'insediamento sul trono di Pavia di una dinastia cattolica avrà anche qui come conseguenza nel 671, certamente, ma forse anche prima nel 661, come si vedrà a breve, un decreto di battesimo forzato degli ebrei.

In Italia, alla fine del VI secolo, era attivo Gregorio Magno. Il suo epistolario, oltre a costituire una fonte per ricostruire la geografia del popolamento giudaico italiano, sia pure parziale e dei territori non ancora invasi dai Longobardi, è una testimonianza concreta di quella *discretio* teorizzata nei suoi atti di governo e praticata dal pontefice nei suoi rapporti con gli ebrei: la condanna di ogni forma di costrizione o di conversioni violente (la conversione doveva essere il frutto di un convincimento interiore, individuale, favorito certo dall'opera missionaria, ma fondata sulla persuasione del singolo individuo), che assume un valore universale e costituirà poi la posizione dei pontefici romani, più protettiva e paterna rispetto a quella di taluni vescovi, nell'ambito di una visione agostiniana.[43] L'esegesi morale di Gregorio induce a svuotare di significato dall'interno l'accusa di deicidio, che continuava a pesare sugli ebrei: è l'umanità tutta, gravata dal peso dei propri peccati, colpevole della condanna e morte del Cristo, colpa che non si limita ai tragici eventi della Passione, ma che si rinnova di continuo con il rinnovarsi dei medesimi errori.[44] Una posizione che si avverte pure in un'opera, i *Dialogi,* che rielabora materiali storici e agiografici con finalità missionarie ed edificanti. Anche qui si narra delle disavventure di un ebreo, che terminano con la sua conversione al credo cristiano, ma è profonda la differenza di posizione con quanto, per esempio, scrisse Gregorio di Tours nelle sue opere apologetiche e storiche, oppure con il *topos* letterario negati-

---

[43] Oltre al fondamentale contributo di BLUMENKRANZ 1963a, pp. 75-86, cf. pure TIOLLIER 1913; KATZ 1933; BROWE 1942, pp. 45-48; MILANO 1963, pp. 48-50; SYNAN 1965, pp. 36 sgg.; BOESCH GAJANO 1979; SIMONSOHN 1991b, pp. 10 sgg.; BALTRUSCH 1994; BOESCH GAJANO 2004, pp. 129 sgg.; CREMASCOLI 2012, pp. 352 sgg.; FALKENHAUSEN 2012a, pp. 275-78; RIZZO 2012; FALKENHAUSEN 2013b, pp. 23-25; SAVINO 2019. In generale sulle relazioni del pontefice con l'Italia meridionale cf. le sintesi di GASPARRI 1991; BOESCH GAJANO 2004, pp. 62 sgg. e 102 sgg.; MARTIN 2006a; JUDIC 2014.

[44] È questa un'interpretazione che avrà una grande fortuna nei primi secoli del Medio Evo, almeno fino a Remigio d'Auxerre e sarà propria, per esempio, di Beda. Alle motivazioni teologiche vanno aggiunte quelle pastorali: obbligare al battesimo qualcuno con la forza non era, ovviamente, una garanzia della saldezza della conversione, che invece doveva partire dal cuore ed essere pienamente cosciente; così facendo si correva il fondato rischio di avere dei criptogiudei e non dei fedeli cattolici, per non tacere della blasfemia implicita nell'oltraggio a un sacramento ricevuto in maniera così ambigua e non pienamente accettato.

vo dell'ebreo, che alle fine delle sue peripezie si converte in violento contrasto con la sua stessa comunità.[45]

Nel libro di Gregorio Magno un ebreo è sorpreso dall'oscurità durante un viaggio lungo l'Appia, tra la *Campania* e Roma, e si acconcia a passare la notte da solo tra le rovine di un tempio pagano, un tempo dedicato ad Apollo, un luogo maledetto; prevedendo un'imminente disgrazia, si premunisce, terrorizato, segnandosi, benché ebreo, con il segno della croce. Non si era sbagliato, perché gli toccò di assistere, acquattato tra i ruderi, a un sabba satanico, e proprio la protezione della santa croce allontanò da lui ogni pericolo, facendolo passare inosservato. I diavoli erano in festa, perché di lì a poco avrebbero tentato il vescovo di Fondi, il quale aveva accolto nell'episcopio una monaca, che fino ad allora era vissuta castamente al suo fianco, ma presto avrebbe ceduto alle insidie della lussuria. L'ebreo appena fece giorno corse ad avvertire del pericolo imminente il vescovo, che allontanò prontamente da sé ogni tentazione, fondò un oratorio dedicato a sant'Andrea apostolo tra le rovine del tempio e accolse le buone intenzioni dell'ebreo, che gli chiese, dopo gli eventi miracolosi a cui aveva assistito, di essere battezzato.[46] Ebbene, non ci sono in questo scritto i consueti attributi negativi degli ebrei, non c'è alcuna violenza verbale, non ci sono ebrei convertiti o intenzionati a farlo in contrasto violento con il resto della loro comunità, vittime per questo di atroci ritorsioni: la conversione appare come un travaglio spirituale interiore, che matura grazie a un evento miracoloso, del quale l'ebreo è stato testimone, e all'intimo rapporto di questi con il vescovo, che lo battezza, non è una tragedia collettiva. E il pontefice conclude l'episodio notando che

> hebreus isdem, dum saluti alienae consulit, peruenirit ad suam, et omnipotens Deus inde alterum ad bonam uitam perducerit, unde in bona uita alterum custodisset.[47]

[45] Per brevità rinvio alle schede di BLUMENKRANZ 1963a, *s.v.*

[46] Cf. G.M.D., vol. II, III 7 pp. 29-35. Il vescovo si chiamava, per l'appunto, Andrea, ma probabilmente non è esistito, non essendoci altre fonti che lo attestino; forse la scelta del nome si basa su una errata informazione del pontefice, oppure sulla volontà di legare la dedicazione dell'oratorio dell'omonimo santo a un personaggio storico. Bisogna ricordare che, composti tra il luglio del 593 e il novembre del 594, i *Dialogi* sono una raccolta di storie miracolose di santi e pii uomini di Chiesa, che ebbero un enorme successo e sono stati a lungo citati nelle fonti altomedievali; in generale cf. BOESCH GAJANO 2004, pp. 151 sgg., *ibid.* per la bibliografia.

[47] G.M.D., vol. II, III 9, pp. 32-34. Sono semplicistiche le considerazioni di LE GOFF 1983, p. 156, il quale riconduce l'*exemplum* gregoriano al fatto che «alla fine del VI secolo l'ebreo non era ancora dissolto (...) nell'immagine di una comunità collettivamente malvagia».

Le medesime considerazioni possiamo farle a proposito dell'epistolario. Nel marzo del 591 Gregorio scrisse a Pietro, vescovo di Terracina, perché un ebreo di nome Giuseppe si era lagnato con il pontefice, denunciando il vescovo che aveva scacciato violentemente gli ebrei dalla sua città in occasione di una festività giudaica, impedendo loro di riunirsi, come avevano sempre fatto in passato secondo i propri costumi. Redarguendo il vescovo e imponendogli di ripristinare gli usi e i diritti degli ebrei della sua città, aggiunse:

> Hos enim qui a christiana religione discordant, mansuetudine, benignitate, admonendo, suadendo ad unitatem fidei necesse est congregare, ne, quos dulcedo praedicationis et praeuentus futuri iudicis terror ad credendum inuitare poterat, minis et terroribus repellantur. Oportet ergo ut ad audiendum de uobis uerbum Dei benigne conueniat, quam austeritate, quae supra modum extenditur, expauescant.[48]

Ovviamente non rinunciò ai suoi doveri missionari e tra il luglio e l'agosto del 592 esortò il rettore del patrimonio siciliano ad alleviare i carichi sui conduttori ebrei per favorirne la conversione, ma raccomandando vivamente di evitare metodi violenti.[49]

Ciò non toglie che dinanzi a violazioni palesi della legislazione il pontefice intervenne con determinazione, come nell'agosto del 591 quando chiese al giudice della provincia di Venafro il sequestro degli arredi sacri venduti incautamente a un ebreo da tre chierici di quella stessa città.[50] Oppure tra il settembre del 591 e l'agosto del 592, ancora una volta a Terracina, giun-

---

[48] G.M.R., vol. CXL, I 34 p. 42. Gli stessi concetti sono ribaditi nel giugno del 591 al vescovo di Marsiglia che aveva battezzato forzatamente molti ebrei di quella città, ricordandogli che non è con la forza che si raggiungono buoni risultati, ma con la soavità della predicazione, *ibid.* I 45 p. 59. Nel giugno del 598 scrisse al vescovo di Palermo in difesa dei diritti degli ebrei di quella città, *ibid.,* vol. CXL A, VIII 25 p. 546, e ancora nell'ottobre dello stesso anno ordinò al rettore del patrimonio di Palermo di rimborsare gli ebrei dei danni patiti, *ibid.* IX 38 p. 597. Nel luglio del 599 ammonì il vescovo di Cagliari imponendogli di restituire agli ebrei la sinagoga della città illecitamente occupata, *ibid.* IX 196 p. 750. Non si è qui tenuto conto delle lettere che riguardano gli ebrei di Napoli, su di esse cf., *inf.*, cap. III, § 1.

[49] G.M.R., vol. CXL, II 50 p. 141. Lo stesso provvedimento venne ribadito nell'ottobre del 594, *ibid.*, V 7 p. 273, mentre nel maggio del 598 si prodigò per assicurare un aiuto economico ai convertiti nel territorio di Agrigento, *ibid.,* vol. CXL A, VIII 23 p. 543.

[50] *Ibid.*, vol. CXL, I 66 p. 75.

gendogli notizia che gli ebrei con le loro funzioni disturbavano quelle di una vicina chiesa, impose al vescovo di trovare un altro sito dove ubicare la sinagoga e consentire agli ebrei il libero esercizio dei propri culti,[51] riferendosi anche in questo caso a una precisa norma, che ingiungeva agli ebrei di non interferire con canti e suoni durante la liturgia cattolica, quando una sinagoga era allogata vicino a una chiesa. In Sicilia intervenne con durezza nel maggio del 593, perché un ebreo aveva innalzato un finto altare dedicato al beato Elia, attraendo cristiani, affascinati da questo culto, e, quel che è peggio, comprando con questo inganno schiavi cristiani.[52] Ancora nel settembre del 593 ricordava al vescovo di Cagliari l'obbligo di battezzare ed emancipare gli schiavi degli ebrei che si fossero rifugiati in luoghi sacri e avessero manifestato l'intenzione di convertirsi al cattolicesimo.[53] Similmente nel maggio del 594 scrisse al vescovo di Luni, ribadendo che gli ebrei non potevano possedere schiavi cristiani.[54] Ancora nell'aprile del 596 fece pressioni sul vescovo di Catania affinché intervenisse, dal momento che i samaritani di quella città avevano acquistato degli schiavi pagani e li avevano fatti circoncidere.[55] Allo stesso modo nel maggio del 597 scrisse al rettore del patrimonio in Gallia, perché aveva saputo che a Narbona un ebreo possedeva quattro schiavi cristiani.[56]

Conosciamo pure l'intervento chiarificatore che fece a Roma, quando nel settembre del 602 redarguì i romani che onoravano il sabato, aggiungendo:

> Haec, carissimi fui, certa constantia et recta praediti fide custodire, stultorum hominum uerba despicite, omnia quae ab eis dici cognoscitis nolite facile credere, sed in rationis trutina pensate, ut, dum erroris uento forti stabilitate resistitis, ad solida caelestis regni gaudia peruenire ualeatis.[57]

La corrispondenza di Gregorio Magno, la sua *discretio*, l'attitudine missionaria volta a favorire le conversioni individuali con metodi pacifici e con la persuasione della parola, garantendo la paterna accoglienza nella comunione dei fedeli e protezione a chi si convertiva, la fermezza nell'applicare la

---

[51] *Ibid.*, II 45 p. 137.

[52] *Ibid.*, III 37 p. 182.

[53] *Ibid.*, IV 9 p. 225.

[54] *Ibid.*, IV 21 p. 239.

[55] *Ibid.*, VI 30 p. 402.

[56] *Ibid.*, VII 20 p. 472.

[57] *Ibid.*, vol. CXL A, XIII 1 p. 991.

normativa vigente, che sanciva inferiorità ed emarginazione in un'ottica per così dire agostiniana, l'assoluta opposizione a conversioni forzate di massa e non, la ferma volontà del pontefice volta a persuadere gli increduli catechizzandoli, invece che infierire su di essi, le differenze, e non solo di opinione, che emergono tra Chiesa romana e Chiese locali, evidenziano tutta la nostra difficoltà a formulare tesi univoche e sistemi interpretativi generali per quel che concerne i rapporti tra cristiani ed ebrei, quando ci allontaniamo dalle sottili questioni dottrinarie. Tra l'altro, rilevare queste differenze tra centro e periferia, che si accentuano, se si considerano pure le differenze tra le diverse diocesi e le diverse sensibilità di ciascun vescovo, ci induce a riflettere sulla molteplice incidenza e sul diverso impatto dell'antigiudaismo teologico nei concreti rapporti tra cristiani ed ebrei.

Scomparso l'antiebraismo funzionale, ciò che, invece, resta in eredità all'età medievale è un antigiudaismo di vertice, politico e, in taluni casi, vescovile, che si manifesta in modi diversi e che condiziona con diverse modalità e intensità la vita delle due comunità religiose nell'Italia meridionale altomedievale. La penisola italiana si venne a trovare in definitiva al centro tra i due Stati più accesamente antigiudaici dell'Alto Medio Evo, il regno cristiano visigoto di Spagna e l'Impero bizantino. Se il secondo ha, come si vedrà, una diretta incidenza su quella porzione, variabile nel tempo, di territori meridionali posti sotto la propria sovranità, non dobbiamo sottovalutare neppure la possibilità di comunicazione tra poteri pubblici, a livelli alti, al di sopra cioè del particolarismo dell'epoca, e la possibilità di influenze reciproche.[58]

Si è già detto dell'aggravarsi della posizione giuridica degli ebrei nei territori dell'Impero romano e della violenta politica di conversioni adottata da Giustiniano in Africa, frutto della volontà imperiale di riaffermare l'ortodossia cattolica in una provincia appena riconquistata, dove più ferocemente si era manifestata l'ostilità dei Vandali ariani nei confronti della Chiesa e della popolazione cattolica. I suoi successori, e per le ragioni più disparate, in più d'una occasione reiterarono il battesimo forzato, col fine di eliminare ogni forma di dissidenza religiosa. Indubbiamente, oltre a generici obblighi derivanti dalla funzione imperiale di custodia dell'ortodossia, ci sono sempre ragioni contingenti dietro decisioni tanto estreme, dovute a congiunture critiche o allo zelo personale di qualche imperatore più devoto di altri;[59] ma,

---

[58] È quanto ha rilevato ROUCHE 1979 e approfondito DAGRON – DÉROCHE 2010, pp. 32 sgg. in un saggio la cui prima edizione è del 1991.

[59] Cf. sulla questione, oltre al saggi cit., *sup.*, alla n. 58, FALKENHAUSEN 1996b, pp. 25-28, che collega di volta in volta i decreti dei battesimi forzati a precise congiunture politi-

non ostante i provvedimenti adottati e le violenze testimoniate dalle fonti, gli imperatori non riuscirono mai a imporre uniformemente in tutto l'Impero e una volta per tutte il battesimo degli ebrei e la stessa reiterazione del provvedimento è una prova delle difficoltà che dovevano sorgere ogni volta che si cercava di dare applicazione a un simile decreto.[60] Comunque sia, le decisioni prese a Costantinopoli ebbero un'eco anche nei regni occidentali posti al di fuori dei confini dell'Impero e, probabilmente, conseguenze dirette anche nelle province italiane poste sotto la sovranità costantinopolitana grazie a qualche solerte funzionario, così come, più tardi, accadde al tempo della dinastia macedone, età sulla quale siamo meglio documentati.

Nel 574 Tiberio II, grande persecutore di monofisiti, impose il battesimo forzato ai pagani d'Asia Minore, ma non sappiamo con certezza se il provvedimento abbia riguardato anche gli ebrei. Tuttavia nel 575 rientrò da Costantinopoli un'ambasciata franca in Austrasia, inviata a Tiberio da Sigeberto, e da quell'anno in avanti sono attestate cinque ondate di battesimi forzati di ebrei in quel regno, decretati in taluni casi dai vescovi nelle loro diocesi indipendentemente dalla Corona, in altri dagli stessi re merovingi. Nel 581 rientrò un'altra ambasciata franca da Costantinopoli, ma questa volta in Neustria e l'anno successivo se l'imperatore Maurizio impose con la forza il battesimo a samaritani ed ebrei e obbligò gli eretici ad accettare l'ortodossia, Chilperico re di Neustria fece battezzare forzosamente i giudei. Nel 632 a decretare il battesimo degli ebrei è Eraclio, il quale aveva già nel

---

che e ne esamina le conseguenze per le province italiane. In generale sulla 'questione' ebraica nell'Impero bizantino postgiustinianeo cf. inoltre STARR 1939, pp. 1-8, 19-26; SHARF 1971, pp. 42 sgg., secondo il quale i battesimi forzati sono espressione solo di crisi congiunturali e non di una generale durezza delle condizioni di vita degli ebrei, cf. ancora ID. 1995a; ID. 1995b, pp. 58 sgg.; ID. 1995c; CARILE 2004, pp. 69-89 inserisce questi stessi provvedimenti in un più generale processo di marginalizzazione degli ebrei nell'Impero parallelo a quello degli altri gruppi minoritari; LUZZATI LAGANÀ 2004, pp. 72-75, *ibid.* per altra bibliografia, a cui è da aggiungere DAGRON – DÉROCHE 2010, pp. 17-46; BONFIL 2012; TROIANOS 2012. In generale sulle condizioni degli ebrei nell'Italia meridionale bizantina cf. FALKENHAUSEN 2012a ed EAD. 2013b.

[60] Vittore Colorni ha osservato come proprio la reiterazione dei decreti antigiudaici attesti l'incapacità degli imperatori di farli eseguire uniformemente nei territori a loro soggetti, cf. COLORNI 1968, p. 206. Va sottolineato pure che la Chiesa greca si è sempre opposta a questi provvedimenti, preoccupata della sincerità di conversioni ottenute con la forza e della conseguente presenza di criptogiudei nella comunità cristiana, oltre che dall'offesa arrecata a un sacramento ricevuto senza fede, da Massimo il Confessore a Gregorio di Nicea, cf. DAGRON – DÉROCHE 2010.

630 ordinato di battezzare forzosamente gli ebrei di Gerusalemme, dopo la riconquista della città e i massacri del 629 — i giudei erano infatti accusati di aver favorito i Persiani aprendo loro le porte della città e di aver tenuto il governo della città tra il 614 e il 617, procedendo a loro volta alla conversione forzata dei cristiani.[61] Ebbene, tra il 632 e il 633 Dagoberto ordinò di battezzare forzatamente gli ebrei del suo regno.[62] Su quest'ultima vicenda è ben informato lo Pseudo Fredegario, che ricorda come Eraclio avesse avuto un'oscura profezia su devastazioni imminenti apportate nell'Impero da popoli circoncisi e allora

> legationem ad Dagobertum regem Francorum dirigens, petens, ut omnes Iudeos regni sui ad fidem catolecam baptizandum preciperit. Quod protenus Dagobertus emplevit. Aeraglius per omnes provincias emperiae talem idemque facere decrevit. Ignorabat, unde haec calametas contra emperium surgerit.[63]

La calamità che travolse l'Impero fu di ben altra natura e vastità di quella temuta e fu l'invasione islamica, dovuta sì a popoli circoncisi, ma di un'altra religione, che arrecarono danni di sicuro di portata più sconvolgente di quelli che avrebbero potuto fare gli ebrei. Non sappiamo cosa accadde agli ebrei in Italia in tutte queste congiunture, neppure a quelli che popolavano i territori posti ancora sotto la sovranità bizantina, tuttavia l'epitaffio di papa Onorio I (625-38) nella sua estrema laconicità è categorico:

> Iudaicae gentis sub te est perfidia victa,
> sic unum Domini reddis ovile pium.[64]

[61] Già nel 609-10 in occasione di un'avanzata persiana gli ebrei di Antiochia insorsero trucidando abitanti cristiani e il vescovo Anastasio II e si parlò di un vasto complotto in Siria e Meopotamia per distruggere le chiese e uccidere i cristiani. L'imperatore Foca reagì sedando nel sangue il tumulto di Antiochia, esiliando molti ebrei e caricando di pesanti imposte gli ebrei siriani, cf. DAGRON – DÉROCHE 2010, pp. 18-22.

[62] Cf. BLUMENKRANZ 1960, pp. 99 sgg.; ROUCHE 1979; DAGRON – DÉROCHE 2010, pp. 32 sgg. In generale su tutte queste vicende cf. BLUMENKRANZ 1972, pp. 14 sgg.

[63] F.S., 65 p. 153.

[64] L.P., pp. 326, 327; su questo pontefice cf. SENNIS 2000, *ibid.* per la bibliografia. I dettagli di ciò che fece Onorio I o di ciò che accadde al tempo del suo pontificato ci sfuggono completamente cf. THANNER 1989, pp. 154-71 e DAGRON – DEROCHE 2010, pp. 35-37. Tuttavia, Vera von Falkenahusen, rilevando il *topos* del funzionario corrotto che favorisce gli ebrei, disattendendo i provvedimenti imperiali antigiudaici, in opposizione al santo vescovo paladino dell'ortodossia che lo censura — evidente nella *Vita* di s. Zosimo

Non ci è rimasta memoria di specifici decreti imperiali, ma tra la sua partenza da Costantinopoli nel 661 e il suo assassinio a Siracusa nel 668 parrebbe che Costante II abbia fatto battezzare in massa gli ebrei.[65] Ancora un'ultima ondata di battesimi forzati, antecedenti a quelli decretati dalla dinastia macedone, sui quali siamo ben informati grazie alle fonti dell'Italia meridionale e che esamineremo più avanti,[66] si ebbe nel 721-22 al tempo di Leone III l'Isaurico, alla vigilia, cioè, della promulgazione dei decreti iconoclasti, con il pretesto della comparsa in Siria tra gli ebrei di uno pseudo messia. In realtà il provvedimento nasceva, per un verso, dalla necessità di smentire con un atto tanto radicale l'accusa mossa dagli iconoduli di 'giudaizzare', lanciata appunto contro chi teorizzava la necessità di un culto aniconico,[67] e per l'altro rientrava in una politica, amministrativa e ideologica, di più stretto controllo e preminenza assoluta dell'imperatore sull'apparato statale e sulla società.

Non è facile valutare appieno la ricaduta di tutti questi atti sui territori dell'Italia meridionale in mano a Costantinopoli, dei quali non ci è rimasto un

---

vescovo di Siracusa della fine del VII sec. — scorge un riflesso italiano del clima antiebraico di Costantinopoli di quel torno di anni, cf. FALKENHAUSEN 1996b, pp. 32, 33; EAD. 2012a, p. 279, *ibid.* per la bibliografia su questa fonte.

[65] Cf. ROUCHE 1979, p. 116. In realtà la questione è tutt'ora dibattuta; dopo il 632 non abbiamo testimonianze certe di conversioni di massa, di persecuzioni o di editti concernenti battesimi forzati, all'infuori di una notizia di Michele di Siria dell'anno 667, che attesta sì il battesimo degli ebrei, ma che, tuttavia, parrebbe limitata all'Asia Minore e non andrebbe estesa a tutto l'Impero, cf. SHARF 1995a, p. 104. Singolare però è la cronologia: siamo, cioè, negli anni di regno in Italia dell'ariano Grimoaldo, contro il quale si mosse Costante II, che attaccò la base principale del suo potere, il ducato di Benevento retto dal figlio Romualdo I, forse, secondo Bognetti, proprio per spezzare una temuta alleanza tra Longobardi e musulmani mediata da influenti ebrei dell'Italia meridionale, cf., *inf.,* n. 80.

[66] Mi riferisco alle due ondate di violenze antigiudaiche dell'873-74 e del 932 *post* o 943-44; per ora valga ricordare a riguardo i saggi di FALKENHAUSEN 1996b, pp. 35, 36 ed EAD. 2012a, p. 281; EAD. 2013b, pp. 27, 28.

[67] Cf. DAGRON 1991a; CAMERON 1996; DAGRON – DÉROCHE 2010, pp. 43-45. Va comunque ricordato che per Teofane, grande denigratore di Leone III, erano gli arabi il modello a cui l'imperatore si era ispirato, riformando anche il fisco e imponendo un censimento proprio a causa della sua 'mentalità araba', cf. TEOFANE, p. 410. Cf. su questi provvedimenti e i probabili riflessi agiografici italiani i saggi di FALKENHAUSEN 1996b, pp. 34, 35 ed EAD. 2012a, pp. 280, 281, dove l'Autrice collega a questo provvedimento anche le misure restrittive della sinodo romana del 743.

riscontro diretto nelle fonti.[68] Di certo la continuità dei siti di popolamento induce a credere che non dovettero esserci conseguenze drammatiche tali da compromettere la permanenza di gruppi di ebrei; ciò non esclude improvvise e violente crisi congiunturali del tipo di quelle del IX e X secolo sulle quali siamo invece documentati, che non portarono certo alla scomparsa degli ebrei, ma ebbero effetti dolorosi sulle loro condizioni di vita. In più, alcuni provvedimenti, sia pure promulgati per essere formalmente validi nell'orbe imperiale, nella sostanza furono applicati soltanto in determinate province dell'Impero. La permanenza di Costante II e della sua corte in Italia potrebbe aver avuto una qualche conseguenza sulle condizioni degli ebrei, ma si tratta di un arco cronologico assai breve; e comunque i diretti successori di Eraclio non paiono essersi distinti per aver preso misure antigiudaiche.[69]

All'altra estremità del Mediterraneo, e per ragioni in parte simili a quelle bizantine, ma con una diversa dialettica con le gerarchie ecclesiastiche, la conversione al cattolicesimo dei re visigoti implicò una svolta radicale nei rapporti tra cristiani ed ebrei. I sovrani, da Recaredo (586-601) in avanti, si sentirono obbligati anche qui ad assumere il ruolo di guardiani dell'ortodossia e dell'unità religiosa del proprio regno; non solo con l'editto di Sisebuto del 613 iniziò la decretazione antigiudaica, che imponeva l'obbligo del battesimo per tutti gli ebrei, sotto pena di espulsione, ma, sopra tutto,

---

[68] Sono stati presi in considerazione fin qui i provvedimenti imperiali che hanno avuto una ricaduta, certa o probabile che sia stata, sull'Occidente, a differenza di quanto accadde nel 609 con il tentativo dell'imperatore Foca di battezzare gli ebrei, che ebbe conseguenze gravi esclusivamente in Asia Minore e contribuì, insieme con tutti gli altri suoi sconsiderati atti, a portare l'Impero sull'orlo del tracollo e alla sua deposizione l'anno seguente, cf. in generale OSTROGORSKY 1975, p. 72. In effetti non si hanno testimonianze di una ripercussione in Occidente dei suoi tentativi, falliti, di indurre gli ebrei alla conversione; sulla politica antigiudaica di questo imperatore cf. inoltre STARR 1935; SHARF 1995a; ID. 1971, pp. 42-60. Bisogna anche sottolineare come tutti questi decreti imperiali abbiano avuto conseguenze drammatiche al momento della promulgazione, ma non sappiamo quanto sistematicamente siano stati attuati e sopra tutto se nel tempo ci siano state misure atte a garantirne l'applicazione e assicurare l'inquadramento nella Chiesa dei nuovi convertiti. In un caso è possibile misurare l'inefficacia della politica imperiale: la *Doctrina Jacobi nuper baptizati* testimonia ciò che accadde a Cartagine in Africa dopo il battesimo forzato degli ebrei voluto da Eraclio, cf. DAGRON – DÉROCHE 2010, pp. 262, 263.

[69] Oltre al saggio di Andrew Sharf già ricordato alla n. 65, cf. anche ID. 1971, pp. 53 sgg. Sull'offensiva di Costante II cf. CORSI 1983, che è assai scettico sulla possibilità di una politica antigiudaica italiana di questo imperatore, *ibid.*, pp. 91 sgg.

furono recepiti nella legislazione regia i canoni dei concili vescovili, che ossessivamente ribadivano da tempo la necessità del controllo dei convertiti e della bontà della loro fede, nonché della lotta a tutti i comportamenti criptogiudaici, reali o temuti che siano stati, e con i provvedimenti di re Chintila (636-39) si giunse al sequestro di libri ebraici.[70] Anche qui si levò la critica di Isidoro di Siviglia contro le conversioni forzate, del tutto inutili perché contribuivano soltanto a ingrossare il numero di falsi convertiti sacrileghi.[71] Ciò non ostante, questo è l'unico regno germanico dell'Occidente latino dove si realizzò la piena identità di intenti e comunanza di azione tra vescovi e sovrani, e il conseguente impegno a realizzare l'unità religiosa dei sudditi, fino al 711, anno dell'invasione islamica, quando mutò radicalmente la posizione sociale e il ruolo degli ebrei nella nuova realtà istituzionale, almeno fino alla caduta del califfato di Cordova del 1031. Successivamente il fondamentalismo musulmano e il fanatismo di nuovi sovrani presero il sopravvento, rendendo più difficile e debole la posizione degli ebrei esposti alle rappresaglie dei vari emiri in lotta tra loro e della nuova dinastia almoravide, che si impose nel 1086.[72]

Del tutto isolata in questo panorama è la situazione del regno longobardo d'Italia, dove gli ebrei non sono attestati nelle fonti fino all'età di Pertarido, per poi sparire nuovamente dall'orizzonte di esse. Certamente lo stato della documentazione disponibile è disastroso, e però anche il silenzio delle poche fonti rimasteci e il fatto che all'improvviso vediamo degli ebrei a Pavia, un sito di popolamento non attestato in età tardoantica, proprio quando nella seconda metà del VII secolo si decreta il loro battesimo forzato, ci induce a qualche considerazione di carattere generale.

I Longobardi giunsero in Italia convertiti al credo ariano da poco tempo. La scelta era stata di Alboino, che aveva imposto la nuova fede per mere

---

[70] La bibliografia sul regno cattolico visigoto e la politica antigiudaica di esso è assai vasta, basti citare qui Katz 1993; Blumenkranz 1960, pp. 105-34; Bachrach 1973; Albert 1976; Bachrach 1977, pp. 5-24; Cazier 1979, pp. 125-46; Orlandis 1980; Parente 1980, pp. 552 sgg.; Saitta 1995; Martin C. 2014, pp. 61 sgg.; Stocking 2014. Bisogna ricordare che proprio in Spagna il concilio di Elvira del 305/06 aveva deliberato per la prima volta una serie di canoni miranti a separare nettamente le due comunità di fedeli, vietando, tra l'altro i matrimoni misti; successivamente nel 417/18 a Minorca si registra la conversione forzata di un'intera comunità ebraica narrata dal vescovo Severo, cf. Lacerenza 2012-13, p. 1016, *ibid.* per la bibliografia.

[71] Cf. Cazier 1979.

[72] Cf. in generale Ashtor 1973, vol. I, pp. 228 sgg. e, più di recente, Robiati Bendaud 2018, pp. 107 sgg.

ragioni di opportunità politica: nella speranza di sollevare i resti dei Goti sconfitti da Narsete, ancora diffusamente insediati in Alta Italia, prima di iniziare l'invasione nel 569, dall'esito e dai contorni allora assai incerti. Anzi, come è noto, la scelta del giorno della partenza dalla Pannonia, il lunedì di Pasqua del 568, coincise con la solenne cerimonia del battesimo, che, secondo il credo ariano, veniva impartito durante questa festività. In realtà, la superficiale cristianizzazione dei vertici della società nascondeva un profondo paganesimo, che sopravvisse a lungo nella maggiore aristocrazia in specie. Non ostante i continui tentativi di Gregorio Magno, oltre che ovviamente dei vescovi cattolici — una volta superato il tragico periodo della conquista violenta e ricostituita su nuove basi la distrettuazione carismatica — e l'azione di una regina cattolica bavarese, Teodelinda, e della sua corte, il credo dei ceti preminenti rimase a lungo sospeso tra vecchie credenze e nuove incerte convinzioni. Sopra tutto nel Meridione d'Italia, a causa delle radicate usanze pagane e di superstizioni difficili da estirpare, perché peculiari di un'aristocrazia guerriera, e dei vertici regi e ducali, rimasti per giunta in larga parte fedeli al credo ariano per ragioni identitarie e di convenienza politica anticattolica e antibizantina.[73] Un quadro complicato, inoltre, dallo scisma tricapitolino, che nell'Italia nordorientale perdurò a lungo, ricalcando le divisioni territoriali e claniche dell'aristocrazia longobarda tra Austria e Neustria, e che impediva una decisa azione missionaria cattolica; anche se di recente la questione dello scisma tricapitolino è stata ripresa e ridimensionata per quel che concerne il ruolo dei re longobardi, da Agilulfo in avanti, e della loro politica.[74] In periferia, non ostante le infor-

[73] La riflessione su questioni relative alla conversione dei Longobardi al credo cattolico, all'abbandono dell'arianesimo e al superamento dello scisma tricapitolino è principalmente legata all'opera di Gian Piero Bognetti, cf. BOGNETTI 1966a; ID.,1966b, pp. 323 sgg.; ID. 1967a; ID., 1968a; ID., 1968b. Questi stessi temi sono stati discussi da prospettive diverse da BERTOLINI O. 1968a; ID. 1968b; ID. 1967; MOR 1977; MANSELLI 1980; FANNING 1981; più di recente cf. GASPARRI 2012, pp. 74 sgg., *ibid.* per altra bibliografia.

[74] Cf. AZZARA 2007; ID., 2011. Certo, Bognetti usò una terminologia che oggi suona anacronistica parlando di una 'Chiesa nazionale longobarda', che avrebbe dovuto costituirsi con il contributo degli scismatici, e nelle sue analisi forzò il ruolo dei sovrani, attribuendo a essi un disegno politico coerente, che individuasse nel clero scismatico un sostegno deciso alla monarchia. Tuttavia, va notato che un elemento di debolezza intrinseco del regno longobardo, rispetto alle altre monarchie 'barbariche', è stato proprio il mancato rapporto di reciprocità e di mutua assistenza della Corona con le gerarchie vescovili. Così come la questione del credo religioso andasse a intrecciarsi con le varie sperimentazioni nel processo di territorializzazione del potere monarchico è innegabile.

mazioni di cui disponeva Paolo Diacono,[75] non esisteva di certo un tessuto diocesano ariano — probabilmente c'era un solo vescovo nazionale a Pavia — ma certamente dovevano esserci dei chierici ariani, almeno presso i duchi mantenutisi in quella fede nelle loro città capitali, e ciò rendeva ardua, se

---

Sperimentazioni che a loro volta erano ulteriormente complicate dalle relazioni e interferenze di pontefici romani e Impero. Dai tempi di Agilulfo la Corona si mosse in diverse direzioni e in maniera tal volta contraddittoria, condizionata dai gruppi consortili emergenti, espressioni di fazioni aristocratiche, che si formavano a ogni nuova congiuntura politica. Fino alle scelte irreversibili di Cuniberto, e passando per i provvedimenti antiariani e antigiudaici del nonno e del padre di questi, con cui finalmente si crea un legame tra gerarchie vescovili e monarchia, le sperimentazioni del potere, a partire dagli anni di Alboino e della conversione all'arianesimo dei pagani Longobardi, sono tali e tanto complesse da far rientrare nel giuoco di volta in volta i romani legati alla cattolica Teodelinda e al suo seguito, gli scismatici tricapitolini, il clero ariano al tempo della 'riorganizzazione' ecclesiastica rotariana, i circoli tradizionali ariani paganizzanti, e quelli ancora pervicacemente pagani, che resero possibile il colpo di mano anticattolico del beneventano Grimoaldo. Nell'ambito di questo lungo processo di territorializzazione della monarchia e di definizione dei propri poteri giurisdizionali prima, di estensione del controllo regio su ducati e gruppi consortili antagonisti o del tutto indipendenti dal potere regio poi, il monarca oscilla, a seconda della sua intrinseca potenza, tra la possibilità di imporre la propria autorità e la necessità di trovare alleati per sostenerla. Per tanto, è da credere che della questione religiosa i re longobardi avessero una chiara coscienza (non foss'altro per il ruolo dei Lithingi); ciò che mancava, è vero, era una coerente strategia, come sottolinea Azzara, ma la cosa è dovuta, a differenza di quanto questo studioso afferma, all'intrinseca debolezza del potere monarchico negli assetti 'costituzionali' del Regno. D'altra parte, anche con il definitivo insediamento sul trono pavese di una dinastia cattolica il rapporto con le gerarchie vescovili non raggiunse mai livelli di integrazione paragonabili a quelli delle monarchie merovingica e visigotica; invece fu un nuovo elemento di cronica debolezza della compagine monarchica fino alla crisi fatale del 774.

[75] Paolo tramanda infatti memoria che al tempo di Rotari ogni città, intendendo probabilmente con questa espressione solo le città sedi di un duca, avrebbe avuto due vescovi, uno cattolico e uno ariano. In realtà è probabile che ci fu solo una qualche forma di rafforzamento o di riorganizzazione della Chiesa ariana durante quel regno e non una così vasta estensione della distrettuazione vescovile ariana, cf. P.D., IV 42 p. 169. D'altra parte Gregorio Magno quando narra il miracolo che vede protagonista un vescovo ariano, sottolinea che questi era in viaggio e, giunto a Spoleto, dinanzi al rifiuto del vescovo cattolico di concedergli una chiesa, aveva tentato di occuparne una con la forza, cf. G.M.D., vol. II, III 19, p. 120.

non addirittura nulla, la missione dei vescovi cattolici di influenzare la maggiore aristocrazia, che sotto il velo di un'apparente cristianizzazione celava talvolta i propri culti pagani identitari come a Benevento.

In un simile panorama è evidente che gli ebrei e il loro credo non costituissero per i Longobardi un problema in sé e per sé, anzi, probabilmente, sottili questioni teologiche, polemiche e differenze religiose, almeno nei primi tempi, non erano neppure colte dai conquistatori, che di certo non erano in grado di distinguere gli ebrei da tutti gli altri 'romani' residenti in Italia. Completamente ignorati dalla legislazione regia, gli ebrei seguirono il destino di tutta la restante popolazione italica, tranne, ovviamente, per quel che concerne l'assimilazione. D'altra parte, l'improvvisa attestazione di ebrei negli anni intorno al 671 e per altro a Pavia, un sito del tutto assente dalla precedente geografia del popolamento giudaico d'età tardoantica e altomedievale,[76] è il segno che essi mantennero, per ragioni economiche, un rapporto privilegiato con la Corona e la corte, che ebbe, con la stabilizzazione territoriale dei poteri monarchici, questa nuova sede; probabilmente erano gli unici in questa congiuntura a riuscire a garantire l'approvvigionamento di beni di lusso.

Una politica regia longobarda antigiudaica emerge, invece, in maniera inaspettata grazie al *Carmen de synodo Ticinensi*, composto per celebrare i fasti della dinastia cattolica, culminati per l'appunto con la celebrazione della sinodo di Pavia del 698, con la quale si chiudeva definitivamente lo scisma tricapitolino, che aveva opposto a lungo la Chiesa di Milano a quella di Aquileia, e quest'ultima a quella di Grado, intrecciandosi con le divisioni politiche interne al regno longobardo tra Austria e Neustria e tra i vari duchi dell'Italia nord-orientale, nonché con le vicissitudini delle relazioni tra Longobardi e Bizantini in questo scacchiere assai delicato. La novità è costituita, per tanto, dall'inedito rapporto che ora si determina con le gerarchie vescovili cattoliche, per cui non solo il cattolico Cuniberto, tra l'altro marito di una principessa anglosassone anch'ella cattolica, Ermelinda, presenzia la sinodo e fa comporre il carme, ma lo usa per celebrare la propria stirpe, enumerando in esso tutte le benemerenze ortodosse dei suoi diretti predecessori.

Il nonno, Ariperto I (653-61), il fondatore cioè della dinastia cattolica,[77] salito al trono grazie ai suoi legami di sangue con le donne Lithinge, cattoli-

---

[76] Oltre a quanto citato finora sugli ebrei in Italia settentrionale cf. più specificamente Cracco Ruggini 2011a; Ead. 2011b; Colorni 1980, pp. 241-48.

[77] Sulla stirpe di Ariperto I e il rinnovamento dell'istituto monarchico nel VII sec. basti qui citare la sintesi di Delogu 1980, pp. 83 sgg.

che e di ascendenza bavarese, «pius et catholicus / arrianorum abolevit heresem / et christianam fidem fecit crescere».[78] Abolì, dunque, l'eresia ariana, da intendersi qui nel senso di religione di Stato, propagò la fede cattolica e intrattenne rapporti con le gerarchie ecclesiastiche romane simili a quelle delle altre dinastie cattoliche europee, con le quali era in diretta relazione, merovingica, anglosassone e bavarese. Per la prima volta è così attestato un legame che coinvolge la Corona in responsabilità religiose, in fatto di fede e di sostegno e tutela dei vescovi cattolici, fino ad allora estranee alla regalità longobarda e che proprio per questo l'avrebbe potuto teoricamente rafforzare. D'altra parte, questo allineamento della monarchia con le altre potenze europee si desume pure dalla scelta di dare alla successione regia un assetto simile a quello merovingico: la regalità è unitaria, ma gestita da più titolari, i due figli di Ariperto I, i fratelli Godeperto e Pertarido, alla morte del padre nel 661 si insediarono il primo a Pavia, il secondo a Milano. La soluzione fu, come è noto, fallimentare e favorì il 'colpo di Stato' del duca di Benevento del medesimo anno, ma, conclusasi la parentesi del regno di Grimoaldo, la forza della stirpe di Ariperto si vide con la successione di Pertarido, incoronato una seconda volta nel 671; il primo sovrano longobardo, tra l'altro, per il quale sia attestato il miracolo regio della designazione divina. E allora, avendo precedentemente regnato soltanto sulla cattolica Milano e approdando ora a Pavia, antico centro dell'arianesimo, che per giunta era stata retta dal beneventano Grimoaldo e dalla sua sequela, non appena «in solium / regni suffectus, imitatus protinus / exempla patris, ad fidem convertere Iudaeos fecit baptizandos, credere / qui rennuerunt, gladium peremere».[79] Tradizionalmente questo passo è interpretato come la prova dell'obbligo al battesimo forzato, decretato con l'incoronazione del 671 dal devoto sovrano, il quale, imitando il pio e cattolico genitore, che aveva già convertito gli ariani, completa in questo modo l'opera paterna battezzando forzosamente pure gli ebrei. Contro questi ultimi, secondo una troppo audace lettura di Bognetti dei capitoli dell'*Historia* di Paolo Diacono concernenti l'avventura di Grimoaldo, il re si sarebbe accanito perché avrebbero costituito l'ossatura della burocrazia regia, insediata a Pavia dal duca di Benevento e, per tanto, potenzialmente infedele al nuovo regime.[80]

---

[78] CARMEN, p. 246.

[79] Il carme poi continua celebrando gli altri meriti di Pertarido: «Tutor et rector, amator ecclesiae, / a fundamentis constructor coenubii / ubi et Christi conlocavit famolas, / sua praeficit germana egregia, / ipsae materno amore ut regeret», *ibid.*

[80] Dal momento che Paolo Diacono attesta l'insediamento nel Regno e a Pavia del seguito di Grimoaldo (cf. P.D., IV, 55 pp. 174-76), riferendosi, a mio avviso, in maniera espli-

In realtà, si potrebbe suggerire anche un'altra interpretazione dei versi del *Carmen*: il decreto antigiudaico è stato emesso certamente quando Pertarido ascese al trono pavese nel 671 seguendo gli *exempla patris*; poiché di Ariperto I il poeta Stefano aveva già scritto che aveva 'abolito' l'eresia ariana e si era impegnato nell''accrescimento' della fede cattolica, allora gli *exempla* potrebbero anche essere riferiti a una precedente ondata di battesimi forzati decretati già dal padre di Pertarido stesso. La questione è rilevante, perché in tal caso potremmo considerare un eventuale battesimo forzato degli ebrei come uno dei tanti gesti di Ariperto I di avvicinamento ai re cattolici merovingi, dei quali allora avrebbe imitato pure la politica antigiudaica, rafforzata successivamente dal figlio. Ciò detto, neppure in questo caso il battesimo degli ebrei del Regno fu risolutivo, abbiamo, infatti, attestazioni di essi in Alta Italia posteriori al 671.

Benché il *Carmen* si riferisca a eventi lontani dal ducato meridionale e del tutto ininfluenti su di esso, è utile per comprendere meglio come, anche nel regno longobardo, quando si vengono a saldare gli interessi di monarchia e gerarchie ecclesiastiche, la questione giudaica assuma un suo peso politico

---

cita alla sequela militare del duca beneventano, e non alla sua 'burocrazia', Bognetti ha collegato questa notizia alle testimonianze epigrafiche venosine, che attestano sia un imponente popolamento ebraico (interpretato da questi come conseguenza dell'immigrazione giudaica in terra longobarda di chi fuggiva a causa della politica repressiva costantinopolitana), sia una forte stratificazione sociale degli stessi ebrei, dove a Venosa erano attestati come «maiures civitatis»; avanzò così l'ipotesi che Grimoaldo durante il suo regno abbia realizzato, proprio grazie alla mediazione giudaica, un'alleanza o una qualche forma di coordinamento con i musulmani in chiave antibizantina e si sia servito a Pavia in prevalenza di personale amministrativo giudaico di provenienza meridionale, a causa dell'assenza di chierici fedeli alla Corona. Appunto contro questi funzionari ebrei poi si sarebbe scagliata la violenta reazione di Pertarido del 671, cf. BOGNETTI 1966b, pp. 323 sgg.; BOGNETTI 1967b, pp. 507-18. Sulla questione cf. le critiche mosse alla tesi di Bognetti da COLAFEMMINA 1980a, pp. 211-13. Anche BACHRACH 1977, pp. 41, 42, ha considerato l'editto di Pertarido come una reazione alla politica di Grimoaldo, tradizionalmente filogiudaica, riprendendo così la vecchia questione dell'influenza giudaica sul diritto longobardo di famiglia e sugli usi matrimoniali del tipo del *morgencap* (*ibid.*, pp. 40, 41), e rifacendosi in tal modo al noto studio di RABINOWITZ 1950. Ciò non toglie che tra le varie motivazioni della spedizione di Costante II ci fosse la sua politica antiaraba, cf. in generale CORSI 1983 e più di recente RIZZOTTO 2016; d'altra parte dello stesso Costante II in Italia è noto il potenziamento della flotta e la ripresa dell'iniziativa imperiale nel Mediterraneo, cf. PICARD 2017, pp. 192-94, *ibid.* per la bibliografia.

e vengano adottate soluzioni simili a quelle dei regni limitrofi. Il nodo, dunque, per i Longobardi è il concorso delle gerarchie ecclesiastiche all'attività pubblica, tradizionalmente assente nell'universo longobardo, a eccezione di singole situazioni congiunturali. I vescovi non furono mai organi del potere sovrano, la loro posizione di rilievo era sancita dalla loro autorità spirituale o dal fatto che il vescovo era un esponente di spicco del seguito regio o ducale, senza meno da ascrivere al novero dei *maiores*, ma a titolo personale, come membro della maggiore aristocrazia e non perché capo di una diocesi. Non si formò un ceto di grandi ecclesiastici in concorrenza con l'aristocrazia laica e ciò anche nel ducato e nei principati meridionali ha avuto un peso non indifferente nei rapporti tra sovrano ed ebrei.

Definite allora le questioni di carattere più generale, è opportuno vedere da vicino la geografia del popolamento giudaico dell'Italia meridionale bizantina e longobarda. Già da quanto detto possiamo arguire che agli inizi del Medioevo il popolamento giudaico è stato più fitto nelle zone costiere in diretto rapporto con i porti mediorientali, l'Egitto e Costantinopoli, per dislocarsi all'interno nei centri maggiori posti prevalentemente lungo un asse costituito dal percorso dell'Appia e della Traiana. Durante l'Alto Medioevo il quadro si frantuma e si complica enormemente, non foss'altro a causa delle divisioni politiche e delle nuove frontiere che si creano; tuttavia, non ostante la scarsezza di fonti, si possono cogliere alcune costanti, che vanno tenute nel dovuto conto, anche quando la nostra analisi si scompone, focalizzando di necessità l'attenzione sui singoli siti di popolamento. Di certo si assiste in generale a una graduale scomparsa dell'elemento giudaico nell'ambiente rurale, portata a compimento tra IX e X secolo, e a una concentrazione in quello cittadino, contraddistinto da attività economiche preminentemente urbane.

CAPITOLO PRIMO

IL POPOLAMENTO EBRAICO DELL'ITALIA MERIDIONALE BIZANTINA

1. L'antigiudaismo di Stato nelle Calabrie

La 'restaurazione' di Giustiniano I, sancita in Italia dalla promulgazione della Prammatica del 13 agosto 554, comportò il ripristino della Prefettura d'Italia, priva, tuttavia, delle isole e dei territori d'Oltremare, e all'interno di essa della provincia di *Lucania et Britii*, corrispondente, grosso modo, all'antica *regio tertia* d'età augustea.[1] La successiva irruzione dei Longobardi nel Mezzogiorno implicò tra VI e VII secolo la perdita della *Lucania* e la riduzione dell'antica terra dei *Brittii* ai soli territori posti a Sud della valle del Crati, divenuti, infatti, Cosenza, Laino e Cassano allo Ionio capoluoghi di gastaldati. La 'migrazione' del nome Calabria avvenne successivamente, a seguito della perdita, con l'esclusione dei soli porti di Otranto e Gallipoli, dopo il 671, dell'antica provincia di *Calabria*, tradizionalmente unita all'*Apulia.* Queste due città portuali vennero così aggregate amministrativamente a un nuovo ducato costituito dai territori di esse e da quel che rimaneva a Costantinopoli dell'antica *Brittia.* Pasquale Corsi ha invece ricondotto questo mutamento alle misure prese da Costante II in Italia tra il 663 e il 668: l'imperatore avrebbe riunito questi stessi possedimenti rimasti in mano bizantina dando ad essi la denominazione complessiva di *Calabria.* Tuttavia, secondo Michelangelo Schipa e André Guillou la riforma sarebbe anteriore al 653, quando la terra dei *Brittii* venne aggregata alla *Calabria* salentina per costituire un nuovo ducato. Comunque sia, *post* 711 anche le terre più estreme della penisola salentina finirono in mani longobarde e il ducato di Calabria si identificò, per tanto, con le sole terre poste a Sud del Crati; fu questa da allora la denominazione territoriale che assunsero definitivamente e che tutt'oggi conservano, avendola estesa poi in un secondo tempo ai territori della così detta Calabria superiore. Successivamente al 758, quando furono recuperati i due porti salentini, venne inoltre costituito un effimero ducato di Otranto.

---

[1] Sulle circoscrizioni amministrative italiche d'età imperiale, la riforma di Diocleziano, nonché i successivi aggiustamenti di Costantino e dei suoi successori cf. in generale per i territori calabresi e le altre province che più avanti saranno esaminate Thomsen 1947; Chastagnol 1963; Cantarelli 1964, *s.v.*; Eck 1979; Giardina 1986; Id. 1993; Arce 1994, pp. 399-409. Sulla distrettuazione dell'Italia meridionale anteriore alla conquista longobarda cf. De terminatione, 7, 8 pp. 354, 355 e 14, 15 pp. 358, 359; Catalogus, 5, 6 p. 367 e 12, 13 p. 368.

Con il regno di Giustiniano II era stato costituito nel frattempo tra il 692 e il 695 il *thema* di Sicilia, alle cui dipendenze fu posto il ducato di Calabria, fino ad allora dipendente dall'Esarcato d'Italia. Questa circoscrizione, dopo l'invasione islamica della Sicilia e la 'riconquista' macedone, che con la conquista di Taranto dell'880 prima e la campagna calabrese di Niceforo Foca il Vecchio dell'885-86 poi ricomponeva la continuità territoriale delle province imperiali, certamente tra il 938 e il 956, se non addirittura come taluni vogliono già ai primi del X sec., divenne a sua volta un *thema.*

Nell'891/92 era stato, invece, istituito un tema di Langobardia, comprendente i territori pugliesi, nel quale vennero incorporati Otranto e Gallipoli, a cui si sovrappone intorno al 970 il Catepanato d'Italia. Un altro tema fu quello di Lucania, la cui costituzione, se è dubbia nel X secolo, è, invece, certa negli anni compresi tra il 1035 e il 1042, benché effimera, dal momento che scompare prima del 1051. Pur mantenendo in linea generale queste divisioni amministrative, occasionalmente, e in congiunture particolarmente critiche, queste stesse province potevano essere aggregate in unione personale sotto il comando di un unico ufficiale.[2]

In Calabria, allora, la *regio* dei *Brittii* tardoantica, l'antico ducato bizantino, cioè, poi trasformato in *thema*, abitato in prevalenza da popolazione di lingua greca che afferiva al patriarcato di Costantinopoli, abbiamo per l'Alto Medioevo testimonianze del popolamento giudaico rapsodiche, ma solo apparentemente contraddittorie.

Oreste Dito, collegando le poche fonti disponibili con le evidenze toponomastiche, nonché notando l'assenza di insediamenti ebraici sulla costa tirrenica di quella regione, giunse alla conclusione che gli ebrei avevano abitato nei primi secoli del Medio Evo soltanto la costa ionica, lungo la via costiera di collegamento tra Reggio di Calabria e Taranto.[3] Un'area, dunque,

---

[2] In generale sulle vicende amministrative e politiche delle province italiane di Costantinopoli, oltre a quelle più specifiche della Calabria bizantina, cf. DIEHL 1888; HARTMANN 1889; SCHIPA 1895a; ID. 1895b, pp. 417 sgg.; GAY 1917, pp. 157 sgg.; SCHIPA 1940; EICKHOFF 1952; BORSARI 1954; GLYKATZI-AHRWEILER 1960; PONTIERI 1964a, pp. 1 sgg. e 89 sgg.; GLYKATZI-AHRWEILER 1966, pp. 18-171; GUILLOU 1974; MAZZARINO 1974; FALKENHAUSEN 1975b; GUILLOU 1976; FALKENHAUSEN 1978; GUILLOU 1978b; ID. 1980; FALKENHAUSEN 1982; BURGARELLA 1983, pp. 129 sgg.; CORSI 1983, pp. 194 sgg.: GUILLOU 1983, pp. 7-12; BROWN 1984; CORSI – MUSCA 1984; FALKENHAUSEN 1984; EAD. 1989a; GUILLOU 1989; BURGARELLA 1988; CORSI 1991; MARTIN – NOYÉ 1991; PERTUSI 1994a; ID. 1994b; ZANINI 1998; CILENTO 2000, pp. 1-34; CORSI 2001; BURGARELLA 2002; LUZZATI LAGANÀ 2003; COSENTINO 2008, *s.v.*; MARTIN 2006b; ID. 2008, pp. 523 sgg.; FALKENHAUSEN 2009a; EAD. 2011; EAD. 2018a.

[3] Cf. DITO 1979, p. 5.

che metteva in relazione le terre calabre con i porti pugliesi, e attraverso essi con Costantinopoli e gli altri scali del Vicino Oriente, e dove più intensa era la circolazione di merci e uomini. Ovviamente Oreste Dito ignorava la stele funeraria di un samaritano, Antioco, del III sec. rinvenuta a Vibo Valentia.[4] Tuttavia, questa presenza isolata, così antica e per giunta samaritana, rapportabile, dunque, a specifici ambiti di circolazione di un gruppo di scismatici, non modifica la tesi dello studioso calabrese, che concerne comunque un'età posteriore, altomedievale.[5] Infine, oltre alla via di terra evidenziata da Oreste Dito, dobbiamo tener conto anche dei collegamenti marittimi lungo la medesima costa: fra i vari esempi che potremmo fare, vale ricordare qui la *Vita* di s. Luca vescovo di Catania, nella quale è più volte attestata la rotta Catania-Costantinopoli, con scalo a Calamizzi di Reggio, Crotone e Otranto, nelle due direzioni.[6]

In effetti, le scoperte archeologiche hanno dato ragione a Oreste Dito: se è dubbio che la costituzione di Teodosio I del 22 settembre 384 sul divieto impartito agli ebrei di possedere schiavi cristiani possa riferirsi proprio ai giudei di Reggio di Calabria, è certo invece che in quella città c'era una sinagoga nel IV secolo, attestata da un'epigrafe;[7] da *Leucopetra*, la prima *statio* della litoranea ionica, oggi Lazzàro, viene una lucerna del V secolo

---

[4] Cf. Noy 2005a, 138 pp. 177, 178, che data la stele per l'appunto al III sec.; successivamente ripubblicata in Colafemmina 2012a, 6 p. 96 e datata al IV-V sec.

[5] Le varie ipotesi formulate da Cuteri 2008-09, pp. 17-38, che crede di poter individuare a Vibo Valentia una comunità di samaritani nel porto, un'altra di ebrei in città, stretta intorno a una assai improbabile sinagoga, desumibile solo da presunte evidenze topografiche, sono prive di fondamento. In effetti le uniche testimonianze certe sono l'isolata e antica epigrafe di Antioco e due frammenti di anfore con bolli ebraici del V sec. (cf. Colafemmina 2012a, 5 p. 95); ma queste anfore in una città portuale possono essere anche interpretate come il segno del passaggio di merci. In più, va osservato che dopo il V secolo la prima testimonianza di ebrei nella zona, per l'esattezza a Bivona, è del gennaio del 1136 (*ibid.*, 10 p. 99).

[6] Cf. V.L.C., pp. 8 e 39; in generale, oltre al saggio citato, su questa stessa vita cf. pure Acconcia Longo 2007; Ead. 2011. Sui porti e gli scali marittimi lungo la linea di costa ionica cf. Schmiedt 1978, pp. 18 sgg.; in generale sui viaggi tra i porti delle province italiane e Costantinopoli cf. pure la sintesi di Kislinger 1997, oltre a quanto si citerà più avanti per le Puglie. Più specificamente sulle rotte dal porto di Reggio di Calabria verso la Grecia e Costantinopoli cf. Falkenhausen 1991, pp. 249-54.

[7] Cf. Noy 2005a, 139 pp. 178-80, ripubblicata in Colafemmina 2012a, 1 p. 94. Sull'importanza di Reggio di Calabria in età tardo antica e bizantina cf. Falkenhausen 1991.

decorata con una *menorah*;[8] a Bova Marina sono stati rinvenuti i resti di una sinagoga con pavimenti musivi di IV-V secolo,[9] mentre da Roccelletta di Borgia presso Catanzaro provengono due frammenti di anfore con bolli giudaici del V secolo.[10] Con queste testimonianze non andiamo oltre il V secolo e solo a partire dal X troviamo nuovamente memoria di ebrei, ma più a Settentrione, nei territori di Bisignano e Rossano,[11] e comunque ancora lungo lo stesso asse di popolamento individuato da Oreste Dito. Non è da credere che in questi cinque secoli gli ebrei siano scomparsi del tutto dai territori calabresi più meridionali: probabilmente la loro presenza è stata tanto esigua da non lasciare testimonianze. D'altra parte, in età normanna è di nuovo attestata una comunità a Reggio di Calabria di un certo rilievo. Non sappiamo se si sia costituita in quegli anni, in un nuovo contesto politico e istituzionale, oppure se la cronologia di essa sia più antica,[12] ma di certo la nuova congiuntura ha contribuito all'incremento di questa comunità, condizionando così la geografia del popolamento giudaico. Con molta probabilità il grosso degli ebrei ha subìto tutte le traversìe della popolazione calabrese più meridionale, interessata da un forte depauperamento demografico e da flussi migratori verso le aree più sicure e meglio protette poste a settentrione, immediatamente al di sotto cioè del confine con i Longobardi, oppure si spostò in quell'area dopo la riconquista bizantina del IX secolo.

---

[8] Cf. COLAFEMMINA 2012a 2 p. 94, la lucerna proviene dalla necropoli dell'attuale sito Lazzàro, cf. pure COSTABILE 1988.

[9] Cf. COLAFEMMINA 2012a, 3 p. 95, *ibid.* per la bibliografia.

[10] Cf. *ibid.,* 4 p. 95.

[11] Sugli ebrei in Calabria nell'arco cronologico di nostro interesse, oltre a quanto già citato, *sup.*, *Introduzione*, n. 59 di Vera von Falkenhausen, cf. pure PARISI 1967; ID. 1969; COLAFEMMINA 1983a, p. 206; COSTAMAGNA 1991; NOY 2005a, 139, 140, pp. 178-81; COLAFEMMINA 1999b; ID. 2001; COSTAMAGNA 2003; COLAFEMMINA 2012a, pp. 1-8 e 1-6 pp. 94-96.

[12] La comunità ebraica è attestata, infatti, nuovamente con certezza nel sec. XII, cf. COLAFEMMINA 1999b, pp. 166, 167. Benché anche l'arcivescovo di Reggio abbia rivendicato pretese fiscali sugli ebrei di quella città, sulla scorta di una presunta concessione normanna della giudecca degli inizi del sec. XII, in realtà la concessione di questi stessi diritti fiscali risale a Federico II, cf. PARISI 1967; ID. 1969, pp. 262, 263. Precedentemente intorno al 1050 è attestato in questa stessa zona il toponimo *Ebraikè,* ma è impossibile stabilire quanto fosse antico e che relazione potesse avere con eventuali ebrei effettivamente residenti a quella data in zona, cf. C.A.G., pp. 48 e 180.

La fonte con maggiori informazioni sugli ebrei delle Calabrie è la *Vita* di s. Nilo di Rossano.[13] Il *Bios* è stato scritto a Grottaferrata una ventina d'anni dopo la morte del Santo,[14] avvenuta il 26 settembre del 1004, da un suo discepolo di origini calabresi, il quale ha rielaborato la tradizione orale raccolta nel monastero, probabilmente gli stessi ricordi del suo anziano maestro e forse anche quelli di una sua lontana gioventù calabrese. Benché questa fonte agiografica non si fondi su testimonianze autoptiche dell'autore, i personaggi citati sono realmente esistiti e verisimili sono in essa sia i riscontri biografici del santo, sia quelli storici e topografici.[15] Inoltre, la *Vita* non solo ci è utile come fonte sulla storia degli ebrei calabresi, ma lo è anche per comprendere i rapporti tra cristiani ed ebrei, almeno dal punto di vista di un monaco italo-greco.

A Rossano era attivo al tempo di s. Nilo, e probabilmente fin dal 940, Shabbetay bar Abraham Donnolo, il famoso medico e astronomo ebreo, autore di importanti trattati di astronomia e farmacologia.[16] Shabbetay era nato a Oria intorno al 913 e aveva sofferto anch'egli per le sciagure del sacco saraceno del 4 luglio del 925: tra i dieci anziani, i più ragguardevoli esponenti della comunità, messi a morte dai predoni c'era il suo maestro e un altro rabbino suo parente; la sua famiglia, ridotta in schiavitù, fu trascinata a Taranto, che era stata, intanto, presa tra il 29 novembre e il 19 dicembre del 926,[17] e successivamente deportata prima a Palermo e poi in Africa; Shabbetay, invece, allora dodicenne, rimase a Taranto e qui fu riscattato dai suoi parenti. Successivamente si mosse tra la Puglia e la Calabria bizantine,[18] luoghi dove si formò, studiò su una vasta letteratura scientifica orientale — oltre a quella ebraica egli stesso ricorda le opere di Bizantini, Ismaeliti, Babilonesi e Indiani, che lesse e trascrisse in greco, oltre a discutere con sapienti gentili greci e babilonesi — ed esercitò la sua professione. Proprio come medico lo vediamo dunque attivo a Rossano e al capezzale di personaggi ragguardevoli: lo stesso Nilo, al quale offrì invano i suoi servigi,

---

[13] Sul tema cf. Ferorelli 1915, pp. 34, 35; Colafemmina 1989b; Falkenhausen 1996b, pp. 36-39; Ead. 2012b, pp. 883, 884.

[14] Sulla datazione della *Vita* cf. Sansterre 1985, pp. 516-20.

[15] Cf. a riguardo Falkenhausen 1989b e Luzzi 2004.

[16] Cf. Fiaccadori 1992, *ibid.* per la bibliografia, a cui vanno aggiunti Lacerenza 2004a e 2020 per bibliografia successiva.

[17] Secondo la testimonainaza di Ibn al-Athir, cf. Canard 1950, p. 149.

[18] Per l'esattezza in un'area compresa tra Oria, Otranto e Rossano, cf. a riguardo Lacerenza 2004b, p. 57 n. 56.

e il giudice imperiale d'Italia e Calabria Euprassio,[19] afflitto da un'incurabile e devastante malattia, del quale il medico assistette alla miracolosa conversione avvenuta tra il 965 e il 970, che lo impressionò fortemente, come egli stesso ricorda nelle sue note autobiografiche.

Proprio i rapporti con Nilo sono per noi particolarmente illuminanti: il santo monaco respinse le profferte di aiuto del medico, accorso al suo capezzale, che gli offriva un farmaco, sia per ragioni religiose — è sulla Provvidenza divina che bisogna fare affidamento e non sul sapere degli uomini — sia per un certo qual opportunismo. Nilo, infatti, temeva che una sua eventuale guarigione dovuta a un farmaco somministrato da un medico ebreo avrebbe avuto un'eco notevole e condizionato fortemente i cristiani più semplici e ingenui, i quali sarebbero stati così maggiormente attratti dalla già altrimenti nota e celebrata sapienza dell'Ebreo, e, forse, avrebbe provocato nei più sprovveduti dubbi tali da compromettere la saldezza della loro fede.[20] Un secondo incontro è più articolato e complesso, ma probabilmente è solo un'invenzione letteraria: Shabbetay, insieme con un suo correligionario, si reca all'eremo di Nilo e gli chiede di parlare dell'Onnipotente; probabilmente è del dogma dell'incarnazione che i due volevano discutere — l'affermazione della natura divina del Cristo è per gli ebrei una bestemmia sacrilega — e, conseguentemente, del mistero della Trinità; ma Nilo propone loro di prendere i libri dei *Profeti* e il *Deuteronomio* e ritirarsi in meditazione, restando in silenzio per tanti giorni quanti Mosè rimase sul monte Sinai, per poi avviare subito dopo la discussione; i due ebrei declinarono l'invito per paura delle reazioni della loro comunità, temendo di essere scacciati dalla sinagoga e lapidati a causa della familiarità con il santo monaco.[21]

---

[19] Sull'identificazione di questo funzionario cf. FALKENHAUSEN 1978, p. 125, oltre a EAD. 1989b, pp. 281, 282.

[20] Cf. BIOS, 50, pp. 93, 94, e la traduzione italiana N.V., 50 p. 67. Probabilmente il timore del santo monaco è legato anche alle diffuse credenze popolari che ai suoi tempi attribuivano ai dotti ebrei poteri magici e taumaturgici e una sua eventuale guarigione a opera di Shabbetay avrebbe finito per alimentare ulteriormente queste superstizioni. Comunque sia, al di là delle considerazioni personali del Santo, un limite invalicabile era costituito pure dall'XI canone del Concilio Trullano del 692, come vedremo più avanti.

[21] *Ibid.*, 51 p. 94 e 51 pp. 67, 68. Questo del timore delle reazioni violente dei correligionari è certo un *topos* agiografico, che, va sottolineato, è attestato proprio nell'area grecofona. Comunque sia, come osserva Colafemmina, tutto l'episodio è una ricostruzione artificiosa, il dialogo tra i due è un florilegio di citazioni scritturali, utile a fissare un modello comportamentale nei rapporti tra cristiani ed ebrei e a rimarcare la necessità di evitare relazioni eccessivamente familiari, cf. COLAFEMMINA 1989, p. 525. Per Nicola

Non ostante i luoghi topici della *Vita*, va riconosciuta a essa una notevole originalità nel panorama della letteratura agiografica bizantina. Come ha dimostrato Vera von Falkenhausen, in questa fonte non si narra di un oscuro ebreo che si converte o, al contrario, è fulminato dall'ira divina, ma di uno scienziato noto, quale era Shabbetay, una ben precisa personalità, che nella *Vita* è per giunta circonfuso da grande rispetto.[22] E questa fama, va aggiunto, potrebbe essere anche un riflesso dell'importanza della comunità ebraica rossanese in questo torno di anni e della familiarità e intimità di rapporti con i cristiani della città calabrese, oltre che con i vertici della società, come suggerisce l'episodio dell'agonia di Euprassio.

Un altro luogo della *Vita* riguarda i rapporti con gli ebrei ed è il notissimo episodio del processo intentato per l'omicidio dell'ebreo avvenuto nel territorio del castello di Bisignano. Un ebreo di ritorno dal mercato fu aggredito in un luogo isolato; dopo averlo ucciso, l'assassino si impossessò dell'asino di questi con tutto il carico. Non riuscendo a catturare l'omicida, il giudice del luogo imprigionò il suocero del ladro e lo consegnò agli ebrei, affinché lo crocifiggessero. I parenti del condannato si rivolsero allora a Nilo per salvare il congiunto; il santo monaco scrisse al giudice, ricordandogli che in base alla legge per ogni cristiano ucciso dovevano morire sette ebrei e dunque per crocifiggere il condannato si sarebbero dovuti condannare alla pena capitale altri sei ebrei, oppure, in alternativa, lo stesso giudice avrebbe potuto accettare in cambio del condannato la vita del monaco latore della missiva, definito dal santo un nobile delle principali famiglie di Rossano, restituendo in tal modo ai propri affetti il poveretto ingiustamente condannato a morte.[23] Il giudice non riuscì a obiettare nulla alle argomentazioni del santo monaco e liberò il prigioniero, lasciando così di fatto impunito l'omicidio.

Certamente su questa narrazione hanno avuto un peso enorme i *topoi* letterari antigiudaici, sopra tutto se pensiamo che la *Vita* è stata scritta nell'XI secolo a Grottaferrata e ciò giustificherebbe il vocabolario dell'agiografo pesantemente antigiudaico. Come è stato già notato tutta la vicenda del processo e, sopra tutto, la curiosa condanna alla crocifissione, del tutto improbabile nell'ordinamento giuridico bizantino,[24] potrebbe essere frutto

---

Ferorelli è comunque centrale nella fonte l'attestazione di una sinagoga a Rossano, cf. FERORELLI 1915, p. 34.

[22] Cf. FALKENHAUSEN 1996b, pp. 38, 39.

[23] BIOS, 35, 36 pp. 80, 81 e N.V., 35, 36 pp. 52, 53.

[24] Cf. TAMASSIA 1957, pp. 18-60. Per Nicola Ferorelli la curiosa vicenda attesterebbe comunque la difficoltà dell'autorità giudiziaria a perseguire un «malfattore cristiano»,

del condizionamento di quanto a Roma era avvenuto intorno al 1021, al pari delle espressioni usate;[25] anche se andrebbe sottolineato che il vocabolario antigiudaico è in linea con la tradizione bizantina. Ciò non ostante, possiamo cogliere alcune peculiarità che ci riconducono di nuovo alla Calabria del X secolo e qualche tratto specifico della condizione degli ebrei nei territori posti sotto la sovranità bizantina.

Il fatto che Rossano sia diventata il capoluogo dell'amministrazione bizantina[26] a partire dalla fine del IX secolo, per ragioni strategiche (grazie alla posizione di fortezza imprendibile per l'orografia dei luoghi e le fortificazioni), in una Calabria flagellata dalle incursioni saracene, nella quale Reggio era ormai troppo esposta ai saccheggi, fa sì che la comunità giudaica si sia ingrandita — vuoi per le difficoltà esistenziali di chi abitava le terre più meridionali, vuoi per le nuove prospettive economiche — e operasse in essa un personaggio notevole quale Shabbetay, al punto da destare qualche preoccupazione nel santo monaco per via dell'ascendente del bravo medico sui cristiani. In più, oltre che per la pratica della medicina, gli ebrei paiono segnalarsi qui anche per le attività commerciali. Non è chiaro se l'ebreo assassinato fosse di Bisignano, oppure rientrasse dal mercato di quel centro in direzione di Rossano e, dunque, i suoi parenti si fossero rivolti al giudice del castello per motivi di competenza territoriale, di certo non doveva trasportare generi di infimo valore, se venne ucciso per essere depredato del carico. Probabilmente era una di quelle figure di commercianti che svolgevano un loro ruolo all'interno di un ben determinato ambito territoriale, muovendosi e trafficando tra un mercato cittadino e l'altro.[27] Non sappiamo se già in età bizantina fosse attiva una *tintoria Iudeorum*; essa è attestata dai privilegi concessi alla curia arcivescovile dal duca Ruggero Borsa e dalla duchessa Sichelgaita, oltre che dai re Ruggero II e Guglielmo II, dove gli ebrei di

---

per rendere giustizia a un ebreo, cf. FERORELLI 1915, p. 35. Sull'atteggiamento di Nilo e l'impostazione cristologica delle sue argomentazioni cf. COLAFEMMINA 1989b, pp. 128-30.

[25] Sulla questione cf. FALKENHAUSEN 1996b, pp. 36, 37; LUZZATI LAGANÀ 1996; EAD. 2004, pp. 80 sgg. e in particolare pp. 96, 97.

[26] Sul ruolo di Rossano nella geografia amministrativa bizantina in Calabria fin dai tempi della guerra greco-gotica, oltre ai vari saggi di Vera von Falkenhausen già citati, cf. CAPPELLI 1993; CORSI 2001, pp. 57-60.

[27] Sull'importanza e la complementarietà di Bisignano e Rossano nella geografia amministrativa bizantina, sulle funzioni strategiche di difesa del territorio, oltre che sul collegamento viario, rinvio a FALKENHAUSEN 1989b, pp. 275 sgg.

Rossano appaiono come *vassalli* dell'arcivescovo, confermati da Costanza nell'agosto del 1198 e da Federico II nel maggio del 1223, il quale provvide pure a confermare la concessione al medesimo arcivescovado di otto famiglie di ebrei fatta dal Guiscardo, che attesterebbero sia la continuità dell'insediamento da un'età all'altra, sia il nuovo stato giuridico degli ebrei in età normanna, dipendenti ora dalle curie vescovili.[28] Per tanto la geografia del popolamento giudaico, oltre che a rispondere a dinamiche interne, appare qui condizionata pure dall'evoluzione della più generale geografia amministrativa: l'affermazione di nuovi centri di potere determina l'aggregazione degli ebrei in nuovi siti.[29]

Infine, la *Vita* getta anche un po' di luce anche sul nostro tema.[30] Non è solo per ragioni di opportunità che Nilo rifiuta l'offerta di aiuto del medico: la netta separazione dagli ebrei e il divieto di commistione dei chierici con loro erano stati, infatti, sanciti dall'XI canone del Concilio Trullano del 692.[31] Parimenti, le difficoltà dei due ebrei a trattenersi presso l'eremo del Santo e a intrattenere rapporti troppo stretti con lui sono di certo un *topos* letterario e celano l'impaccio di chi si difendeva da una proposta tanto pale-

---

[28] Cf. HOLTZMANN 1956, III, 1 p. 24 e 2 p. 26; è, tuttavia, difficile stabilire se gli arcivescovi di Rossano abbiano avuto davvero un privilegio di Sichelgaita da far convalidare, oppure se abbiano vantato con Costanza e Federico II diritti simili a quelli dell'arcivescovo di Bari, per cui non si può stabilire con certezza l'antichità della pratica di tintura dei panni in questa città. Per la concessione del Guiscardo di otto ebrei con figli e nipoti, insieme con altri venticinque vassalli, all'arcivescovo di Rossano cf. pure MÉNAGER 1981a, *Deperdita Guiscardi*, XV p. 161. Comunemente viene considerato di Rossano anche l'ebreo Abraham concesso nell'agosto del 1106 con tutti i figli, le sue cose e un'assai curiosa *masnata* dalla duchessa Adelaide del Vasto al suo cappellano Giovannicio (COLAFEMMINA 2012a, 8 p. 97), anche se il dettato del documento non fa riferimento ad alcuna precisa località di residenza dell'ebreo; tuttavia, c'è chi considera, e a ragione, il documento un falso, cf. PARISI 1969, p. 270 n. 50.

[29] Ciò ovviamente è evidente ancor più in età normanna, quando compaiono siti dove prima gli ebrei non erano attestati, e questo è il caso di Cosenza, cf. COLAFEMMINA 2012a, 7 p. 96, 9 p. 98; LACERENZA 2013, p. 12.

[30] Oltre che sugli specifici rapporti tra cristiani ed ebrei nell'area, la *Vita* ovviamente, al pari delle altre fonti agiografiche greche, si allinea alla più generale immagine degli ebrei che le fonti bizantine ci tramandano, cf. a tal proposito FALKENHAUSEN 2012b, pp. 871-91.

[31] Il canone vietava ai chierici e ai laici di consumare gli azimi degli ebrei, di fare vita comune, di andare al bagno con gli ebrei o di consultare i medici ebrei e farsi prescrivere i loro farmaci, cf. C.T., XI p. 237.

semente missionaria; ma nell'economia della narrazione danno al Santo l'occasione di una citazione evangelica (*Gv.* XII 42, 43) concernente la paura di chi credette, ma non si convertì per timore di essere cacciato dalla Sinagoga. La stessa controversa lettera di Nilo ai giudici di Bisignano denota un degrado tale della condizione degli ebrei nel sentire del Santo e dell'agiografo da affermare che un ebreo valeva la settima parte di un cristiano, al punto che una richiesta di giustizia per un grave delitto si tramuta in un'affermazione di colpa collettiva, tale da svuotarla di significato e da restare inascoltata. Infine, in un altro luogo della vita Nilo discute con i monaci cassinesi sui diversi usi delle due Chiese, latina e greca, con particolare riferimento agli usi del sabato e in un passaggio afferma con nettezza che «non ci asteniamo, nel sabato, dalle opere servili per non assomigliar[e] ai deicidi ed empi Giudei»,[32] tanto per chiarire il pensiero suo o del suo agiografo.

Il diffuso antigiudaismo della *Vita* non è da ritenersi soltanto il frutto della penna del tardo agiografo di Grottaferrata dell'XI sec., condizionato dal più generale clima antigiudaico latino a lui contemporaneo, su cui si tornerà, ma ha un qualche riscontro in opere agiografiche più antiche del Mezzogiorno bizantino ed è espressione del sentire del clero, sopra tutto dei monaci, di quelle terre, diverso da quello dei chierici di area longobarda. Terre che a partire proprio dal regno di Leone III conobbero una decisiva impennata del processo di bizantinizzazione, accompagnato dal rafforzamento dell'elemento ellenofono, all'ombra del patriarcato costantinopolitano, che aveva esteso nel frattempo la propria giurisdizione sul ducato, poi *thema*, di Calabria, processo compiuto alla fine dell'VIII secolo.

Della vita del vescovo siracusano Zosimo abbiamo già detto;[33] anche in Sicilia, oltre che a Costantinopoli, nell'VIII secolo gli ebrei vengono associati ai montanisti;[34] il proemio della *Vita* di s. Leone di Catania è ricalcato su quello del concilio iconoclasta di Hieria del 754 e ricorda la malizia e la blasfemia giudaica, confermate poi nella narrazione dal *topos* dell'ebreo mediatore tra l'uomo e il diavolo.[35] Proprio quando Basilio I il Macedone

---

[32] BIOS, 78 p. 116; N.V., 78 p. 95.

[33] Cf., *sup.*, *Introduzione*, n. 64.

[34] Costoro nell'VIII sec. erano considerati ebrei scismatici nazionalisti guidati da un falso messia, cf. sulla loro repressione e sugli echi nell'agiografia siciliana coeva FALKENHAUSEN 1996b, pp. 33-35.

[35] *Ibid.*, p. 35, che rinvia sulla questione a V.L.C., pp. 80, 81; l'importanza di questi richiami è sottolineata dalla stessa cronologia del *Bios* e dalla complessiva impostazione iconoclasta dell'opera, chiarite dall'editrice, che rimarca come la stessa ambientazione

conduceva nell'873-74 la sua campagna di conversioni di massa degli ebrei, l'ex arcivescovo di Siracusa, Gregorio Asbesta con argomentazioni accentuamente antigiudaiche tuonava nel suo trattato sul battesimo degli ebrei contro la politica imperiale, perché scarsamente incisiva e non risolutiva: convertire gli ebrei con esenzioni fiscali, donativi o concessioni di onori non risolveva il problema, anzi facilitava solo le conversioni degli opportunisti, che cercavano così di ottenere privilegi e sulla cui ortodossia non si poteva fare affidamento.[36] Non mancano neppure le guarigioni miracolose atte ad accelerare le conversioni degli ebrei, come nei rutilanti atti della fine dell'VIII secolo e dell'inizio del IX dei santi Alfio, Filadelfo e Cirino di Lentini, dove i convertiti vengono poi violentemente attaccati dagli altri giudei ortodossi.[37] Le opinioni sugli ebrei degli autori di fonti agiografiche si possono cogliere indirettamente pure nella *Vita* di s. Elia il Giovane del X secolo, in cui il santo, vissuto tra l'823 e il 903, predicando agli Agareni, spiegava le varie matrici della loro 'superstizione' e tra le diverse 'eresie' poneva pure la religione ebraica.[38]

della vicenda durante il regno di Leone III l'Isaurico rinvii all'ideologia e alla legislazione isaurica e alle condanne contro maghi ed eretici, nonché al battesimo forzato degli ebrei di quegli anni, *ibid.*, pp. 50-54.

[36] Vittime degli attacchi di Gregorio sono pure i chierici che per compiacere l'imperatore si prestavano a questa farsa, battezzando neofiti senza esaminarli, contro ogni regola canonica, cf. MERCATI 1937, pp. 441-45. Gregorio è stato un personaggio notevole, arcivescovo di Siracusa nell'843/44, esponente di punta del partito foziano, divenuto, dopo la riabilitazione, metropolita di Nicea intorno all'878, sulla sua biografia e il suo trattato cf. KARLIN-HAYTER 1977; DAGRON – DÉROCHE 2010, pp. 314-57. Le sue non erano opinioni del tutto originali, anche Massimo il Confessore utilizzò le medesime argomentazioni censorie nei confronti dell'imperatore, perché con simili provvedimenti non si potevano raggiungere risultati duraturi, al tempo dei battesimi forzati del VII sec., cf. DEVRÉESSE 1937, pp. 25-35; SHARF 1971, p. 102; DAGRON – DÉROCHE 2010, pp. 31 sgg. D'altra parte, l'8° canone del II Concilio di Nicea del 787 prendeva posizione contro la politica dei battesimi forzati, ribadendo la libertà di culto per i giudei e sancendo il principio che gli ebrei potevano essere accolti nella Chiesa solo dopo una reale e provata conversione individuale, cf. C.N., VIII p. 328.

[37] Cf. ALPHII (...) ACTA; B.H.G., 57-62e. Su questi atti cf. STRAZZERI 2006 e RE 2007. GERBINO 1991-92 anticipa la data degli atti a un arco cronologico che va dalla fine del VII secolo alla fine dell'VIII. Il primo a convertirsi era stato proprio Samuele, l'*archysinagogos*, e proprio il suo ruolo nella comunità scatena i disordini.

[38] Cf. V.E.G., 24 p. 34. La contiguità tra le due religioni nella fase iniziale dell'espansione dell'Islam era affermata da più parti a Costantinopoli, dove si riteneva che gli ebrei

La *Vita* dei santi Saba e Macario, in maniera incidentale e senza apparente nesso con la narrazione, menziona le pene per la morte del Cristo inflitte alla gente giudaica.[39] Ancora, il *Bios* di s. Luca di Catania dei primi del IX secolo ripropone in ambiente italo-greco il *topos* del mago ebreo in commercio con satana:[40] è un ebreo che rende possibile l'iniziazione diabolica del mago Eliodoro, che così acquisisce i suoi straordinari poteri. L'ebreo consegna un chirografo scritto da lui per Eliodoro, il quale deve spiegare lo scritto dall'alto di un monumento funebre pagano a mezzanotte, in tal modo appare il diavolo a cavallo di un cervo, che subito accetta l'abiura e la sottomissione dell'aspirante mago e gli fornisce un suo servo diabolico come aiutante.[41] Uno dei miracoli di s. Luca vescovo di Isola Capo Rizzuto, e qui siamo ovviamente nella seconda metà dell'XI secolo, avviene perché, discutendo di azime, fa infuriare i 'latini' della sua diocesi quando li paragona ai farisei e al loro modo di interpretare le scritture, visto che amministrano le azime come gli ebrei, al punto che costoro tentarono di bruciarlo vivo in una capanna.[42]

Certamente queste non sono opinioni originali, ma il riflesso di un atteggiamento diffuso in particolar modo nell'universo monastico italo-greco; un'opposizione violenta che strideva, tanto più era radicale, con i generali comportamenti della popolazione improntati in linea di massima a mutue e tolleranti relazioni, attestate in definitiva dalla stessa vita di s. Nilo. Probabilmente proprio per questo il compilatore calabrese del *Prochiron legum* tra gli anni Trenta e Quaranta del X secolo riprese i divieti giustinianei, ribaditi tra l'altro nella legislazione di Leone III l'Isaurico e di Basilio I il Macedone, atti a limitare il proselitismo giudaico, un vero incubo per monaci e amministratori pubblici.[43]

---

avessero scambiato Maometto per il Messia, cf. in generale CRONE – COOK 1977.

[39] Cf. ORESTES, VI p. 45.

[40] L'accusa mossa agli ebrei di essere dei maghi in stretta relazione con il diavolo e che mediante scritture misteriose realizzavano i loro malefici era diffusa nel mondo bizantino, cf. STARR 1939, pp. 69-72. In generale sulle credenze magiche giudaiche cf. TRACHTENBERG 1977.

[41] Cf. V.L.C., pp. 83, 84.

[42] Cf. V.L.I., pp. 106-09. Su tutti questi luoghi delle fonti agiografiche cf. più opportunamente i saggi di Vera von Falkenhausen già ampiamente citati. In generale sull'agiografia italo-greca cf., inoltre, DA COSTA-LOUILLET 1959-60; FOLLIERI 1972; EAD. 1974; ACCONCIA LONGO 1991; CILENTO 1996; FERRANTE 1999; ACCONCIA LONGO 2003; FOLLIERI 2006; ACCONCIA LONGO 2006; MORINI 2009; EFTHYMIADIS 2017, *ibid.* per altra bibliografia.

[43] Su queste norme cf. PARISI 1969, pp. 258, 259; LINDER 1997, pp. 157, 158; COLAFEMMINA 2012a, pp. 7, 8; per l'edizione di esse cf. P.L.V.G., XXIII 46; XXXIV 30-32; XL 27, 28,

In più, abbiamo una delle testimonianze provenienti dall'Italia bizantina delle disposizioni antigiudaiche di Basilio I dell'873-74. La cronografia della così detta *Cronaca cassanese*, cioè la parte greca della cronaca siculo-saracena di Cambridge dell'XI secolo, tramanda infatti la notizia che nell'anno 6382 della VII indizione, per l'appunto l'873-74, tutti gli ebrei vennero battezzati.[44] Un battesimo che secondo Ausilio, un chierico forse franco, certo, ma attivo a Napoli alla fine del IX secolo, avvenne con la forza, anche se poi restarono in pochi, come spesso accadeva, a professare la nuova fede:

> Porro, quod dicturus sum, plurimi noverunt et recolunt: Basilius siquidem imperator, pater imperatorum Leonis et Alexandri multos Iudaeorum per vim baptizari fecit, ex quibus ammodum pauci parvo post tempore spontanei praebuerunt assensum credendi in Christum et evangelica mandata pariterque apostolica documenta, ut moris est, custodire libenter professi sunt, attamen nemo eorum iterum baptizatus est.[45]

Si impongono così alla nostra attenzione i tragici riflessi in periferia dell'antigiudaismo di Stato dell'Impero bizantino: le decisioni dei vertici si traducevano in atti repressivi violenti e improvvisi imposti dall'autorità pubblica anche nei territori dei confini occidentali e applicate dai funzionari ai quali era affidato il governo delle province, abbattendosi sulle popolazioni da essi amministrate. Anche il provvedimento di Basilio I è stato spiegato come il riflesso di una crisi di politica estera, la conversione, cioè,

---

32. Sulla recezione nell'Italia meridionale della legislazione postgiustinianea e sull'uso delle compilazioni di essa, che non sono state recepite nella successiva opera legislativa normanna cf. BRANDILEONE 1886, pp. 59 sgg., oltre a quanto già cit., *sup.*, *Introduzione*, n. 20 e a quanto si citerà in seguito su questa fonte. Sulla legislazione macedone antigiudaica cf. PRIETO DOMÍNGUEZ 2014 e MINALE 2015, pp. 13 sgg., *ibid.* per la bibliografia.

[44] Cf. per le traduzioni in italiano COZZA-LUZI 1890, p. 60 per il ms. vaticano, p. 130 per il ms. parigino, e SALETTA 1966, p. 59; per l'edizione critica della cronaca cf. invece SCHREINER 1975, *III. Lokalchroniken, Chronik 45*, 21 p. 333. La notizia riguarda ovviamente tutti i territori dell'Impero, una più dettagliata testimonianza giudaica delle vicende di quegli anni è invece di area pugliese e su di essa si tornerà più avanti.

[45] AUXILIUS, XXXVIII pp. 109, 110; sulla biografia di Ausilio e sul suo soggiorno a Napoli cf. CAPITANI 1962, *ibid.* per la bibliografia. Capitani ha chiarito come Ausilio fosse a Napoli certamente a partire dalla sua ordinazione sacerdotale e negli anni immediatamente successivi alla morte di papa Formoso dell'896; intimo del vescovo Stefano, lo zio di Atanasio II, come Domenico Mallardo aveva dimostrato, a Napoli scrisse tra il 907 e il 908 la sua *Defensio* del prelato.

al giudaismo dei Cazari e il timore che il credo ebraico potesse rapidamente diffondersi in un'area ritenuta tradizionalmente di influenza costantinopolitana, al pari dell'altro posteriore al 932 di Romano I Lecapeno, giustificato a causa dell'esplosione di violenze tra gli ebrei e i cristiani di Gerusalemme. Certamente la forzosa politica evangelizzatrice è legata alla dimensione per così dire sacerdotale delle prerogative imperiali: l'imperatore è il custode dell'ortodossia ed è suo compito far coincidere i confini dell'impero con quelli dell'ecumene cristiano, oltre a estenderli. Tuttavia, come è stato già osservato, sono proprio gli imperatori ascesi al trono con atti violenti, oppure con sotterfugi giuridici, i quali violavano norme successorie e usi consolidati, a voler dimostrare con atti persecutori su vasta scala la propria ortodossia, atti che poi non venivano imitati dai diretti successori, ma sopra tutto erano vanificati, superata la crisi violenta, dal ritorno degli stessi convertiti alla fede avita.[46]

Comunque sia, proprio sulle conseguenze delle due ondate persecutorie della dinastia Macedone, dell'873-74 e del 932 *post* e l'impatto che ebbero sulla vita delle comunità poste sotto la sovranità imperiale, ci sono rimaste testimonianze precise di provenienza pugliese, per giunta interne al mondo ebraico. Il discorso, però, in quest'altra zona si complica ulteriormente, perché ci spostiamo in un territorio che, indipendentemente dal governo di Costantinopoli, è da considerare a pieno titolo di civiltà longobarda, cioè popolato, e in maniera preponderante, se non in larga parte esclusiva, con l'eccezione della penisola salentina, da popolazione di lingua latina, retta dal diritto longobardo e di osservanza romana. Sopra tutto, un'ampia porzione di questo stesso territorio è stata a lungo parte integrante del ducato e principato di Benevento prima, e di quelli di Salerno e Benevento dopo

[46] Cf. SHARF 1971, pp. 61 sgg. e 95 sgg. Acutamente Vera von Falkenhausen spiega con i tormenti morali personali dell'imperatore i provvedimenti repressivi presi di volta in volta contro ebrei ed eretici, notando che chi invece non aveva una simile angoscia era indifferente alla questione e ristabiliva un regime di «riluttante tolleranza» (cf. FALKENHAUSEN 1996b, pp. 27 e 28). D'altra parte gli stessi dinasti Macedoni, quando a partire dal 944 restò solo sul trono Costantino VII Porfirogenito, persero rapidamente i caratteri di persecutori degli ebrei e lo stesso Costantino susciterà con la sua politica le simpatie degli ebrei, che rivitalizzarono l'economia e le comunità grazie ai flussi migratori dai territori musulmani, rinvigoriti a causa del controllo delle rotte e la pacificazione del Mediterraneo ristabiliti da questo imperatore, cf. SHARF 1971, pp. 108 sgg e LUZZATI LAGANÀ 2004, p. 90. D'altra parte, la decisione di Basilio I di imporre con la forza il battesimo agli ebrei fu aspramente criticata dal clero costantinopolitano, cf. a riguardo DAGRON 1991b; CICCOLELLA 2000.

l'848/49. Una differenza sottolineata dagli stessi contemporanei, se si pensa, tanto per fare un esempio, ad al-Baladuri, morto nell'892, che a proposito di Bari scriveva che era una città posta sulla spiaggia del mare, abitata da cristiani, che non appartenevano alla 'schiatta dei Rûm', cioè non erano da considerare bizantini a tutti gli effetti.[47]

2. L'insediamento pugliese

Nelle terre poste a Settentrione della Calabria bizantina, dalla Valle del Crati fino all'Adriatico, la conquista longobarda tra VI e VII secolo aveva gradualmente schiacciato sulle coste più estreme gli imperiali, nelle piazzeforti di Otranto e Gallipoli, che furono costretti a cedere, sia pure per un breve intervallo di tempo, dopo il 723, per poi recuperarle successivamente al 758. Con l'offensiva del primicerio e baiulo Gregorio dell'875-76, il quale muovendosi da Otranto occupò con le sue truppe Bari, liberata sì da Ludovico II nell'871, ma abbandonata poi a se stessa e posta nell'impossibilità di difendersi con le sole forze cittadine, si assiste, all'opposto, a una inesorabile riconquista: nell'880 è liberata Taranto; nell'886, con le operazioni di Niceforo Foca il Vecchio, che portarono all'annessione dei gastaldati della Calabria superiore, fu ripristinata la continuità territoriale delle province bizantine d'Italia; nell'891 lo stratega Simbaticio occupò Benevento. Poi seguì, certo, un nuovo arretramento su posizioni meglio difendibili, tuttavia, il capovolgimento dei rapporti di forza nello scacchiere portò alla costituzione intorno all'892 di un *thema* di Langobardia, a cui si sovrappone successivamente intorno al 970 un Catepanato d'Italia, entrambi con capitale Bari. Il confine cambierà di continuo a ogni congiuntura, anche se, talvolta, solo per piccoli assestamenti locali legati a circoscritte crisi politiche o a limitati fatti d'arme, e finirà grosso modo con l'essere fissato nella valle del Fortore, rafforzato, secondo una ben nota strategia bizantina, dalla fondazione di nuove città fortificate in Capitanata, mentre l'Ofanto, il Tanagro e il Noce definivano più o meno gli altri lati, fino alle conquiste normanne della seconda metà dell'XI secolo. Furono questi ultimi a spazzare via definitivamente gli imperiali dai loro domini in Italia. Tuttavia, i complessivi assetti di civiltà a partire dal VI-VII secolo fino all'arrivo dei Normanni non mutarono, indipendentemente dalle autorità di governo, dalla presenza dei contingenti militari più vari e dall'immigrazione a vario titolo di popolazione orientale, nonché dalla mutevolezza della distrettuazione vescovile. Infatti, con l'esclusione della penisola salentina, in quest'area la popolazione rimase di lingua latina, retta dal diritto longobardo e di osservanza romana.

---

[47] Cf. B.A.S., vol. I, p. 217.

La provincia di *Apulia* e *Calabria* è l'unica a essere esplicitamente menzionata nella Prammatica Sanzione (cap. 26, *Ut per negotiatores coemptiones fiant*) e nel piano di restaurazione di Giustiniano essa doveva corrispondere grosso modo all'antica *regio secunda* augustea, compresa tra il Biferno, il Bradano e i mari Adriatico e Jonio. In realtà questo assetto amministrativo rispondeva alla necessità di garantire unità amministrativa a terre gravitanti intorno all'asse viario di collegamento con i due porti di Brindisi e Otranto, costituito dall'Appia, che era stata prolungata alla metà del III secolo fino alla stessa Otranto, via Oria, e dalla Traiana, che collegava invece direttamente Benevento a Brindisi. Quest'ultimo è stato il principale scalo marittimo della provincia nell'Antichità tarda, quando la stessa Taranto aveva ormai perso tutta la sua importanza. In età bizantina è, invece, Otranto, non ostante la breve parentesi longobarda, il porto meglio fortificato e meglio difendibile in cui si concentrò maggiormente il traffico militare e civile (occupata Brindisi prima dai Longobardi e poi intorno all'839 dai Saraceni); grazie a esso si mantennero i contatti con Costantinopoli, punto obbligato di passaggio di eserciti, funzionari, chierici e mercanti in viaggio nelle due direzioni, addirittura in maniera esclusiva a partire dal IX secolo, nonché scalo di tutte le altre rotte orientali. Oltre a queste due realtà (di Brindisi si dovrà comunque riprendere a parlare come porto direttamente collegato all'Oriente bizantino negli anni estremi della crisi del governo costantinopolitano in Italia, dopo la riconquista della Macedonia e di Durazzo) emergono, di volta in volta, in base alle varie congiunture politiche ed economiche, alle necessità del cabotaggio costiero o di specifici e singoli viaggi, i porti di Taranto e Bari,[48] oltre a quelli minori di Ugento, fino alla distruzione saracena

[48] Taranto, un *kastron* bizantino, dove Costante II ancora nel 663 sbarcò e mantenne in rada la flotta imperiale, fu prima, dal 670-80 ca, sede di un gastaldato longobardo, *civitas opulentissima* come la definivano le fonti longobarde, poi base navale saracena, ancora dopo la presa di Bari di Ludovico II dell'871, fino all'880. Tuttavia, dopo la riconquista bizantina, a confronto del traffico navale di Otranto, fu un porto di scarso rilievo, ignorato dalle fonti. In più, la città rimase coinvolta nell'insurrezione del 921, fu distrutta certamente una prima volta dai Saraceni il 15 agosto del 928, ricostruita dopo il 965, probabilmente i Saraceni l'assalirono di nuovo intorno al 975, mentre Ottone II l'assediò nel 982. Soltanto a seguito dell'invasione normanna nel sec. XI Taranto raggiunse una certa importanza come caposaldo bizantino, insieme con le altre città portuali della costa e in questo senso è significativa la vicenda di Giorgio Maniace, che ebbe proprio Taranto come base delle sue operazioni militari. A lungo fu contesa e conquistata da Normanni e Bizantini fino alla presa di Roberto il Guiscardo del 1060 e ancora successivamente, per poi essere coinvolta in due rivolte di conti normanni, per

dell'876, e poi di Gallipoli nell'antica *Calabria*, o Siponto e Trani in *Apulia*, tutti collegati al medesimo reticolo viario.[49]

Ebbene, non ostante le divisioni politiche e amministrative — la comparsa, cioè, di un confine — dovute sostanzialmente al dilagare dei Longobardi, attestatisi poco oltre Venosa nel VI secolo e poi grazie all'offensiva del duca Romualdo I all'indomani del fallimento della spedizione di Costante II fino alla penisola salentina,[50] alla scissione dei due principati di Benevento

cui il Guiscardo dovette riconquistarla nel 1080. Nella prima età normanna la città si affermò nuovamente come base navale di una certa importanza, e proprio qui nel 1084 il Guiscardo raccolse la sua flotta per la seconda spedizione contro l'Impero, cf. PALUMBO 1967; FALKENHAUSEN 1968; JACOB 1988; FALKENHAUSEN 1989a, pp. 438 sgg. Bari è stata a lungo dopo la conquista longobarda un centro di secondaria importanza, una semplice piazzaforte sulla costa, benché sede di un gastaldo; raggiunse una certa importanza soltanto negli anni Quaranta del IX secolo come capitale di un emirato. Ciò non ostante deve tutta la sua fortuna e il suo sviluppo alla costituzione prima del tema di Langobardia e poi del Catepanato d'Italia, dei quali dall'893, anno dell'abbandono di Benevento da parte dello stratego bizantino, divenne il capoluogo, dopo che dall'875 era stata il centro dell'espansione bizantina nel Mezzogiorno longobardo. Il florido sviluppo della città si deve dunque principalmente alle nuove funzioni amministrative di essa, sede dello stratego, poi del catepano e alla fine del duca; posta al centro della provincia, consentiva una facilità di comunicazioni con Costantinopoli e gli altri centri della Langobardia bizantina; pur restando Otranto il principale scalo marittimo bizantino nelle Puglie, Bari si distinse presto anche come importante piazza commerciale, cf. FALKENHAUSEN 1986a, in cui la città assurge a modello di città-capoluogo della periferia dell'Impero; cf., inoltre, EAD. 1989a, pp. 404 sgg.

[49] Sui porti ionici e adriatici pugliesi cf. SCHMIEDT 1978, pp. 191 sgg. In generale sulle rotte e i porti mediterranei nell'Alto Medioevo, oltre agli atti della settimana spoletina su NAVIGAZIONE 1978, cf. LEWIS 1951. Sulle città portuali dell'Italia bizantina cf. FALKENHAUSEN 1989a, pp. 437-52; EAD. 1989c, pp. 711-31; EAD. 2007. Una sintesi sulla sopravvivenza della rete viaria romana nell'area e sul suo uso durante l'Alto Medioevo è in EAD. 2009b.

[50] I Longobardi di Benevento con la loro prima espansione non riuscirono a spingersi molto oltre l'Ofanto e Venosa ed è dubbio che possano aver occupato Bari già nel VI sec.; probabilmente ci fu a lungo una situazione di grande fluidità territoriale con continui aggiustamenti di confine, al pari di quanto succedeva nel resto dell'esarcato: Costantinopoli teneva saldamente le coste e i capisaldi strategici interni, i Longobardi dilagavano nelle zone meno munite o meno popolate, o del tutto irraggiungibili per le forze bizantine. Il fallimento di Costante II, fermato prima a Benevento dai Longobardi e poi assassinato a Siracusa nel 668, ebbe come contraccolpo l'offensiva di Romualdo I nei

e Salerno dell'848/49 e alla cesura saracena — si pensi, per l'appunto, alla città di Taranto, dove ancora nel 663 sbarcò Costante II con il suo esercito per ragioni strettamente logistiche, che è stata a lungo, dal 670-80, sede di un gastaldo longobardo, poi nel IX secolo per circa quarant'anni fino all'871 base navale dell'emirato di Bari e ancora fino all'880 un covo di corsari saraceni — l'area continua a gravitare intorno al medesimo asse viario, funzionale agli scali portuali, e ciò fa meglio comprendere la logica dell'insediamento giudaico nella regione e della circolazione degli ebrei.[51] Come pure va sottolineato il fatto che dalla conquista longobarda e fino alla 'riconquista' bizantina sulla maggior parte del territorio pugliese non gravava né l'antigiudaismo di Stato degli imperatori di Costantinopoli, né, tanto meno, quello delle gerarchie ecclesiastiche greche.

Si è già detto della costituzione di Onorio del 398 e di come fosse fitto il popolamento giudaico nelle città di *Apulia* e *Calabria*, ma sopra tutto come esso fosse di un livello sociale tale da impensierire lo stesso imperatore,

---

restanti territori della vecchia provincia di *Apulia* e, dunque, dagli anni Settanta del VII secolo Costantinopoli riuscì a mantenere soltanto il controllo dell'estrema penisola salentina. Tuttavia, Otranto al tempo del duca Liutprando (751-58) appare anch'essa in mano longobarda — ma fino al 711 era stata ancora una base navale bizantina, da dove infatti papa Costantino I si era imbarcato per Costantinopoli — e venne restituita da re Desiderio nel 758 in cambio dell'aiuto dato dall'Impero alla cattura e deposizione dello stesso duca Liutprando, divenendo così un ducato bizantino. Successivamente l'unità amministrativa della regione fu ricomposta prima grazie a Basilio I e alla 'riconquista' bizantina, e poi con la costituzione del tema di Langobardia, dopo la conquista di Benevento di Simbaticio nell'891-92, assorbito successivamente nel Catepanato d'Italia prima del 970, grazie alla riforma di Niceforo II Foca. Sugli assetti amministrativi di questi territori cf. quanto già cit., *sup.,* cap. I, n. 2, a cui va aggiunto MARTIN 1993b, pp. 161 sgg. e pp. 693 sgg.; CORSI 2003; BIZANTINI 2012; FALKENHAUSEN 2016.

[51] Oltre ai due lavori d'insieme di Nino Tamassia e Nicola Ferorelli, più volte ricordati, alle opere dedicate agli ebrei nell'impero bizantino, come quelle di Starr, Sharf e von Falkenhausen, anch'esse ampiamente citate, nonché alle sillogi epigrafiche generali e agli aggiornamenti di esse (cf. ASCOLI 1880; ADLER 1902, pp. 111-15; LEVI 1962; FREY – LIFSHITZ 1975, vol. I, 620-35 pp. 444-54; COLAFEMMINA 1983a, pp. 199-210; ID. 2000, pp. 65-81; ID. 2004a, pp. 37-51; NOY 2005a, 118-37 pp. 150-77 e *Appendix 1*, 193-95 pp. 273-77), la letteratura sulla presenza giudaica in quest'area ha prevalentemente intenti catalografici, dispersa per lo più in contributi di respiro locale, priva di una qualche visione generale, a cui più avanti si farà riferimento per i singoli siti di popolamento, valga qui citare in generale le sintesi di CARANO-DONVITO 1933; SUMMO 1939; COLAFEMMINA 1980a, pp. 197-223; MANCHIA – SERINI 1991; SCHIRONE 2001.

al punto da costringerlo a intervenire con fermezza per sedare gli animi[52]. Ciò che ancora si nota nei secoli successivi è la diffusione del popolamento ebraico secondo una logica insediativa già seguita: gli ebrei risiedono nelle città portuali e lungo l’asse costituito dall’Appia e dalla Traiana, nonché dalla via *Herculia* che lo intersecava, indipendentemente dai nuovi confini che separano i territori un tempo costituenti l’antica *regio* imperiale. Si coglie, in buona sostanza, un insediamento che dai porti adriatici e ionici, approdi delle rotte orientali, e seguendo la cronologia di essi, che ne scandiva l’importanza maggiore o minore a seconda delle varie congiunture politiche ed economiche, si dipanava verso l’interno in direzione di Benevento. Probabilmente Flavio Giuseppe navigava verso Brindisi quando naufragò nell’Adriatico.[53] D’altra parte la stessa Brindisi è ricordata nella *Mishnah* come porto d’imbarco di r. Akiva e di altri compagni di viaggio che nel 97 d.C. rientravano in Eretz Israel partendo da Roma.[54] Una notizia che è certo esemplare delle funzioni dello scalo in età classica. La più antica testimonianza epigrafica ebraica in questo centro risale al IV secolo,[55] mentre con le altre due epigrafi rimasteci arriviamo agli anni Trenta del IX secolo,[56] segno della ridotta importanza sia della comunità, sia dello scalo marittimo nell’Alto Medioevo, per altro prima occupato dai Longobardi e poi saccheggiato e distrutto dai Saraceni nell’838. Di Otranto è stato già ricordato il ruolo di scalo marittimo privilegiato dell’Impero bizantino in Puglia e qui la testimonianza epigrafica giudaica risale al III-IV secolo,[57] ma è isolata, ci è

---

[52] Cf., *sup.*, *Introduzione.*

[53] Cf., per esempio, Lacerenza 2014, p. 195, il quale ricorda che poi Flavio Giuseppe è attestato a Pozzuoli, da dove raggiunse Nerone.

[54] Tra i tanti che ricordano l’episodio cf. Colafemmina 1980a, p. 220.

[55] Cf. Lacerenza 2014, II/51 p. 251.

[56] Sull’epigrafia giudaica brindisina medievale cf. Ascoli 1880, 22-24 pp. 65-67, Ferorelli 1915, p. 27, e più di recente Colafemmina 1973b; Id. 1975b; Lacerenza 2014, p. 197, II/49-50 p. 246. Un termine per definire la scarsa importanza del popolamento giudaico di Brindisi in età medievale è dato dalla testimonianza di Beniamino da Tudela, che fu in viaggio tra il 1165/66 e il 1172/73, passando alla fine degli anni Sessanta per l’Italia meridionale, e trovò qui soltanto una decina di famiglie di tintori ebrei, cf. Adler 1907, p. 28; Binyamin da Tudela 2018, p. 30. Su Beniamino da Tudela e la sua opera cf. Lacerenza 2007b, *ibid.* per la bibliografia.

[57] Colafemmina 1980a, p. 198, che evidenzia gli stretti legami di questa comunità con Gerusalemme, cf. pure Id. 1975a; oltre a Frey – Lifshitz 1975, 632 p. 450; Noy 2005a, 134 p. 172; Lacerenza 2014, p. 195, II/52, p. 251.

rimasta una sola epigrafe, mentre proprio nel X secolo è attestata la presenza di un'accademia rabbinica, di cui si dirà più avanti, e di un'importante comunità, presso la quale trovarono rifugio gli ebrei di Oria scampati al sacco saraceno del 4 luglio del 925, che incapparono poi a Otranto nei provvedimenti antigiudaici di Romano I Lecapeno. Alla Taranto saracena si è già fatto cenno, ricordando le vicissitudini del dodicenne Shabbetay Donnolo,[58] catturato nel 925 a Oria e riscattato con i soldi della sua famiglia in quella città pugliese, porto di raccolta e di imbarco degli schiavi, cristiani o ebrei che fossero, frutto delle razzie saracene,[59] mentre gli altri suoi congiunti più diretti da qui furono portati schiavi prima a Palermo e poi in Ifriqiya. Ciò significa che nella Taranto occupata dai Saraceni potevano agire liberamente anche ebrei facoltosi e pietosi che erano in grado di riscattare i prigionieri lì menati in catene in attesa di essere imbarcati e venduti Oltremare e questo poco prima che la città fosse distrutta il 15 agosto del 928. A differenza di Otranto, le testimonianze epigrafiche tarantine sono continue dal IV-V secolo in avanti e si arrestano all'VIII-IX secolo; ma non scomparvero di certo gli ebrei neanche allora. Ancora tra il 1033 e il 1039, e dunque negli ultimi tempi bizantini della città, è attestato un proprietario terriero ebreo, relativamente benestante, Teofilatto, detto *Chimaria*, che in quel torno di anni acquista due appezzamenti di terra con dei vigneti fuori città, in Sant'Angelo della Rasca, mentre di poco posteriore è il ricordo di un esperto copista e calligrafo ebreo di Taranto, Samuele lo Scriba.[60] A Bari, altro porto dove

---

[58] Cf., *sup.*, § 1.

[59] Già al tempo dell'emirato di Bari c'è la testimonianza del monaco Bernardo, pellegrino in viaggio con due confratelli tra l'864 e l'866 verso la Terrasanta, dell'uso dello scalo navale di Taranto come porto d'imbarco per gli schiavi beneventani cristiani, catturati durante le razzie saracene e lì condotti per essere deportati nel Vicino Oriente e in Nordafrica. Questo commercio doveva essere una delle principali fonti di ricchezza del piccolo Stato musulmano, al pari dei ricavati dei saccheggi nei territori longobardi e della tassa che versavano all'emiro le popolazioni cristiane ed ebree dell'emirato e i pellegrini diretti in Terrasanta, i quali, transitando per Bari, dovevano di necessità chiedere un attestato del pagamento della capitazione a cui erano soggetti gli infedeli per l'imbarco e la libera circolazione nel califfato, come fecero lo stesso Bernardo e i suoi due compagni di viaggio, cf. Musca 1978, pp. 73 sgg.; in generale sull'itinerario meridionale del monaco cf. Avril – Gaborit 1967. Ovviamente, la fonte latina parla genericamente di lasciapassare e non di tassa di capitazione.

[60] Cf. Ascoli 1880, 39 p. 84; Frey – Lifshitz 1975, 620 sgg. pp. 444 sgg.; Colafemmina 1972; D'Angela 1974; Colafemmina 1977a; Rugo 1978, 70-71b pp. 63-65; Noy 2005a, 118 sgg. pp. 150 sgg. e *Appendix 1*, 193 p. 273; Colafemmina 2005a, p. 12 e

è attestata un'antica comunità giudaica, possiamo risalire con le testimonianze archeologiche ed epigrafiche al VI-VII secolo, per arrivare, infine, al IX secolo, con quelle più recenti, tratte da due diversi sepolcreti limitrofi, che, tuttavia, sono di notevole interesse, oltre che per la cronologia, per la titolografia attestata, espressione della gerarchia amministrativa interna alla comunità. Anche Bari fu un rifugio nel 925 di parte degli ebrei oritani e in questa città le testimonianze più interessanti non sono epigrafiche,[61] ma letterarie: le esamineremo a breve.

All'interno, lungo il reticolo viario che dalla costa si dipana in direzione di Benevento, troviamo certamente Oria,[62] posta tra Brindisi e Taranto, forse Gravina in Puglia,[63] ubicata anch'essa sull'Appia tra Taranto e Venosa, oltre

---

3-26 pp. 28-46; ID. 2012b; LACERENZA 2014, pp. 195, 196, II/35-47 pp. 228-42. Gli atti delle due transazioni sono tràditi da due notissime pergamene greche cassinesi, cf. SYLLABUS, XXVI e XXXI pp. 9-31 e 36, 37.

[61] Pur essendo Bari la sede di una scuola talmudica, l'epigrafe sinagogale rimastaci è assai tarda, del 1312-13, e non concerne l'antica sinagoga cittadina, distrutta con molta probabilità nel 1051, cf. COLAFEMMINA 1994a. Per il periodo qui esaminato sono rimaste epigrafi sepolcrali provenienti da un ipogeo e da un cimitero a cielo aperto giudaici tardoantiche e altomedievali, con le quali possiamo arrivare fino al IX sec., cf. CASSUTO 1933; ID. 1934a; FREY – LIFSHITZ 1975, 633 p. 451; COLAFEMMINA 1980a, pp. 221, 222; ID. 1988a; NOY 2005a, 135, 136 pp. 175, 176; *ibid., Appendix 1,* 194 p. 273; COLAFEMMINA 2005-06.

[62] A Oria le scarse testimonianze epigrafiche e archeologiche ci consentono di coprire un arco cronologico che va dal V-VII all'VIII-IX secolo, cf. ASCOLI 1880, 38 p. 82; MARSELLA 1952, pp. 39-42; FREY – LIFSHITZ 1975, 634 e 635 pp. 452, 453; COLAFEMMINA 1980a, p. 216; ID. 1988b; NOY 2005a, 137 p. 176; *ibid., Appendix 1,* 195 p. 274; LACERENZA 2014, p. 196, II/48 pp. 243-46; PERANI 2014.

[63] Per Colafemmina antica al pari di quelle limitrofe sarebbe anche la comunità di Gravina in Puglia, dove, tuttavia, è stata rinvenuta una sola iscrizione giudaica di difficile datazione, la quale comunque, attestando una sinagoga, potrebbe essere il segno, di una certa importanza, se non altro numerica, della comunità e, in senso traslato, dell'antichità del popolamento ebraico, vista sopra tutto l'ubicazione del sito. Lo studioso pugliese aveva datato questa stessa epigrafe sinagogale in un primo momento al 1139-40, cf. COLAFEMMINA 1976, p. 181, per poi attribuirla al 1184-85, cf. ID. 1980a, p. 203 e ID. 2004, p. 40; invece in ID. 1991, pp. 11-16, pur riproponendo nuovamente la data del 1184-85, ha accolto anche l'ipotesi di una probabile data del 1036-37, risalente dunque agli ultimi anni bizantini di Gravina; ancora in ID. 1994, p. 383, ha datato la medesima iscrizione al 1036-37. La data del 1036 è anche in CASSUTO 1980, p. 1048. Tuttavia,

alla stessa Venosa, probabilmente Lavello,[64] e Potenza (amministrativamente al di fuori di questa provincia, ma collegata al medesimo reticolo viario). Ben nota è l'antichità e l'importanza di Venosa, non solo tappa della via Appia, ma snodo tra la Traiana e la via *Herculia* che l'attraversava in direzione di Potenza. Celeberrimo e fin dal 1853 (ma le prime iscrizioni giudaiche venosine erano state già edite nel 1778), è il vasto ipogeo di essa, il quale, non ostante le perdite e le devastazioni subite, ci ha restituito un numero considerevole di epigrafi che, insieme con le altre aree cimiteriali, coprono un ampio arco cronologico, dal IV al VII secolo e in seguito nel primo cinquantennio del IX secolo fino alla presa saracena.[65] Una così vasta congerie di testimonianze ci consente non solo di delineare in età tardoantica una comunità considerevole, che tra V e VI secolo costituiva con molta probabilità la metà della popolazione venosina, con 'timorati di Dio' e proseliti a essa aggregati, ma anche l'organizzazione comunitaria stretta intorno alla sinagoga, con ragguardevoli personaggi e una ben definita gerarchia, tra i quali troviamo attestati archisinagoghi, gerusiarchi, un *pater patrum, rebbites* e *apostuli*, emissari, cioè, delle *yeshivot* orientali;[66] ma anche informazioni sul

---

Lacerenza 2014, II/34 p. 228 data l'epigrafe al 1184-85. Comunque sia, notevole è proprio l'attestazione di una sinagoga e la vicinanza della cittadina agli altri due centri di popolamento giudaico.

[64] Il piccolo *corpus* epigrafico rinvenuto a Lavello proviene da materiale di reimpiego: si tratta di tre epigrafi databili fra l'VIII/IX secolo e l'838/39, delle quali non c'è neppure certezza sulla provenienza originaria di esse, cf. Ferorelli 1915, p. 29; Lacerenza 2014, II/28-30 pp. 223-25.

[65] Cf. Ascoli 1880, pp. 39 sgg.; Garrucci 1883; Ferorelli 1915, pp. 10, 11, 28; Cassuto 1934b; Id. 1935; Luzzatto 1935; Cassuto 1945; Leon 1954; Colombo 1960; Levi 1965; Colafemmina 1973a; Frey – Lifshitz 1975, 569 sgg. pp. 422 sgg.; Rugo 1978, 29-37 pp. 40-45; Colafemmina 1983a, pp. 202, 203, *ibid.* per altra bibliografia del medesimo Autore anteriore al 1983; Id. 1984; Id. 1986; Id. 1987; Lacerenza 1989; Colafemmmina 1992; Id. 1993; Id. 1996; Cassuto 1998; Lacerenza 1998b; Williams 1999; Lacerenza 2004c; Noy 2005a, 42 sgg. pp. 61 sgg.; Id. 2005b, p. 129; Lacerenza 2014, pp. 190-95, II/2-27, pp. 220-23, II/31-33 pp. 225-27; Perani 2017; Lacerenza 2018; Id. – Sileno 2019; Laham Cohen 2020. Sulla comunità di Venosa cf. in generale la sintesi di Colafemmina 2006, *ibid,* per altra bibliografia. Bisogna ricordare che in un'epigrafe venosina del VI sec. viene ricordato un parente di Lecce della defunta morta nel 521, cf. Lacerenza 2014, p. 196, II/2 p. 200.

[66] Questo tipo di gerarchia è attestato nelle epigrafi greche e latine dall'età tardoantica fino al VI sec. (in generale cf. Rajak – Noy 1993); nell'epigrafia giudaica a Venosa e

ruolo nell'*ordo* cittadino degli ebrei, tra IV e V secolo è infatti ricordato un *patronus civitatis*[67] e poi ancora in età prelongobarda nei primi decenni del VI secolo è attestato un *vir laudabilis* e gli ebrei compaiono tra i *maiures cibitatis.* Probabilmente anche in questo luogo furono proprietari terrieri e fornitori di grano dell'annona, almeno finché essa è esistita, e del mercato cittadino; è stata anche avanzata l'ipotesi che molti di costoro fossero in realtà pagani convertiti o semplicemente attratti dal giudaismo. La città dovette trarre vantaggio anche dal fatto di trovarsi tra la seconda metà del VI e la prima metà del VII secolo entro i confini del ducato di Benevento, ma a ridosso del confine con le province bizantine, divenendo, secondo la suggestiva tesi di Bognetti, una specie di zona franca di traffico tra le due potenze, che si fronteggiavano, nell'ambito di un'economia di guerra.[68] Nel V-VI secolo è anche attestato un archiatra, cosa che ci rivela la pratica di una attività professionale di livello specialistico all'interno del gruppo, mentre in una iscrizione dell'846 apprendiamo il nome di un sapiente rabbino, 'caposcuola e guida della sua generazione', Nathan figlio di Peretz. È questo il segno di un mutamento profondo avvenuto nell'Alto Medioevo quando, scomparse le codificate gerarchie sinagogali greco-romane, la comunità appare stretta intorno a sagge, dotte guide, si imposero le nuove strutture talmudiche. Di Potenza, collegata a Venosa grazie alla via *Herculia*, possiamo solo dire che gli scarsi resti epigrafici paiono attestare un'area cimiteriale giudaica risalente al IV-V o V-VI secolo.[69]

Il limite principale di tutte queste testimonianze epigrafiche sepolcrali sta nella discontinuità cronologica, nell'estrema frammentarietà e rapsodicità e nel termine temporale entro cui sono comprese, il IX secolo; segno

---

negli altri siti posteriore al VII sec. e sopra tutto nel IX scompare del tutto, segno della profonda trasformazione degli assetti comunitari nel passaggio all'egemonia religiosa e normativa babilonese, cf. BONFIL 1996, pp. 18 e 19; sulle stratificazioni gerarchiche nell'Italia meridionale in questi secoli cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, pp. 87 sgg.

[67] Sul patronato giudaico cf. GRELLE 1994.

[68] Cf. BOGNETTI 1967b, p. 554, che paragona il nodo stradale della Venosa longobarda alle città dedite al contrabbando poste ai confini dell'Impero, che rispondono alle necessità del commercio di guerra, sulle rive del Mar Nero, in Armenia, in Transgiordania, nella laguna veneta, sulla costa campana. Di certo questa posizione dovette incrementare gli scambi e contribuire a differenziare un'economia che anteriormente era stata sostanzialmente agricola.

[69] Cf. COLAFEMMINA 1983b; NOY 2005a, 117 p. 150; COLAFEMMINA 2006, p. 319; LACERENZA 2014, II/1 p. 200.

che le trasformazioni urbanistiche e le vicende storiche successive ci hanno privato di questa fonte. Tuttavia, la stratificazione sociale cittadina venosina prelongobarda rinvia, sia pure con le debite differenze, alla costituzione di Onorio del 398 e al ruolo preponderante in quegli anni degli ebrei nelle curie pugliesi. D'altra parte, proprio l'importanza e il rilievo degli ebrei venosini ha indotto Bognetti, esagerando, ad attribuire loro una funzione preponderante nella burocrazia palatina del duca, poi re, Grimoaldo, al tempo del suo colpo di Stato pavese, avanzando pure l'ipotesi di un loro ruolo in una presunta trattativa tra Longobardi e musulmani col fine di costituire un'alleanza antibizantina al tempo della spedizione di Costante II in Italia.[70]

3. La cultura ebraica pugliese

L'epigrafia giudaica di quest'area di popolamento rimanda a un aspetto linguistico caratterizzante della zona: la rinascita dell'ebraico e della cultura letteraria ebraica. Se l'ebraico era ridotto prevalentemente, ed esclusivamente nelle iscrizioni più antiche, a determinate espressioni utilizzate da parlanti in greco o in latino, usato, per tanto, come lingua sacra e solenne, dal VII secolo in avanti inizia a essere usato in iscrizioni redatte esclusivamente in questa lingua e a Oria, alla metà dello stesso secolo, con qualche velleità compositiva.[71] Ciò testimonia la graduale rinascita dell'ebraico come lingua letteraria nelle Puglie, affermatosi poi nel IX secolo in maniera esclusiva.[72] Certo, le cause precise di questo processo ci sfuggono; ma è lecito ipotizzare che abbiano avuto un ruolo i rapporti e gli scambi con la Giudea e Babilonia delle comunità pugliesi, grazie ai viaggiatori che registriamo nelle due direzioni di marcia e molto probabilmente anche a un flusso migratorio ebraico più consistente proprio del VII secolo, causato dalle violenze della prima espansione islamica nel Vicino Oriente e nell'Africa del Nord. Inoltre, l'editto di Eraclio del 634, che impose il battesimo forzato

---

[70] Sulle tesi di Bognetti cf., *sup.*, *Introduzione*, n. 80.

[71] Cf. Colafemmina 1988b.

[72] In generale cf. Ferorelli 1915, pp. 29 sgg.; Milano 1963, pp. 62, 63; Simonsohn 1975, pp. 831-58; sull'uso dell'ebraico nell'Italia meridionale come lingua esclusivamente letteraria cf. le considerazioni di Bonfil 1996, pp. 27-29; va nuovamente sottolineato che contemporaneamente, dal VII sec. in avanti, scompare nell'epigrafia giudaica meridionale ogni riferimento alla gerarchia sinagogale tradizionale, segno che per gli ebrei altri erano diventati i fattori identitari, cf. su questo aspetto *ibid.*, p. 19. La funzione di ponte svolto dalle comunità dell'Italia meridionale tra Oriente e Occidente nell'Alto Medioevo è palese anche nella sintesi di Dan 1996, pp. 341 sgg.

agli ebrei sudditi dell'Impero, probabilmente sospinse altri profughi verso le terre pugliesi in mano ai Longobardi.[73] D'altra parte, nelle Puglie di civiltà longobarda le principali testimonianze scritte sugli ebrei sono tutte interne al mondo giudaico.

Nella tradizionale cronologia della storia della letteratura postbiblica di Umberto Cassuto[74] le Puglie svolgono il ruolo eminente di ponte con l'Oriente ed è proprio qui che in Europa rinasce l'ebraico come lingua letteraria. Nel IX secolo, e prima di altre terre occidentali popolate da ebrei, fiorisce la poesia liturgica di derivazione palestinese, per struttura poetica, stile e contenuto, i cui primi esponenti in quel secolo furono i *paitanim* Amittai di Oria e suo figlio Shefatiah, nonché alla fine dello stesso secolo il nipote Amittai ben Shefatiah, oltre a Hasadiah ben Hananeel, Zebadiah e Silano da Venosa, Mosheh ben Eliah da Bari. Ancora, nel X secolo troviamo attivi Menachem ben Mordekhai Corizzi da Otranto, Meiuchas da Otranto e Shabbetai da Otranto, ma anche Shabbetay Donnolo, il medico, è ricordato per la premessa in versi al suo *Sefer Yesirah*, e tra la fine dello stesso secolo e l'XI Eliah ben Shemayah di Bari e Abraham ben Isaac da Bari, insieme con 'Anan ben Marinos ha-Cohen da Siponto.[75] Va notato comunque che l'originalità compositiva e la bellezza dei versi dei poeti del IX secolo fino ad Amittai ben Shefatiah non si ritrova in quelli delle generazioni successive, che, invece, brillano per l'oscurità e la complessità dei contenuti e delle simbologie adottate, almeno per noi contemporanei. Ancora, pugliese è la terra dove furono redatti tra la metà dell'VIII e la fine del X secolo alcuni *midrashim*.[76] Al di là di questioni specificamente linguistiche e letterarie, gli ebrei pugliesi in particolare e più in generale quelli dell'Italia meridionale svolsero il ruolo fondamentale nella più generale storia della cultura ebraica occidentale di ponte prima con le terre d'Oriente e di irradiazione poi in Italia, e da qui

---

[73] L'ipotesi di un'influenza delle violenze islamiche sulle migrazioni ebraiche dall'Oriente in territorio longobardo è di BONFIL 1996, pp. 78, 79; per le probabili conseguenze del provvedimento di Eraclio, cf. BOGNETTI 1967b, p. 517.

[74] Cf. CASSUTO 1938, pp. 66 sgg.

[75] Sulla poesia ebraica liturgica nelle Puglie, cf. SONNE 1914; MANN 1931; SCHIRMANN 1933; SONNE 1933-34; SCHIRMANN 1969; ZEBADIAH 1971; AMITTAY; ELYA BAR SCHEMAYAH; COLAFEMMINA 1977b; ID. 1977-80; ID. 1982; FLEISCHER 1983; COLAFEMMINA 1988c; ID. 1994b; HOLLENDER 1994; COLAFEMMINA 1994-95; CURCI 1996; COLAFEMMINA 1997a; LOCONSOLE 2000-01; QUAGLIARELLA 2005; LOCONSOLE 2005-06; MANCUSO 2007; CURCI 2010; FASIORI 2011; COLAFEMMINA 2012c; FASIORI 2012.

[76] Cf. GEULA 2013.

nella Germania renana, del loro sapere; un processo che si concluse nell'XI secolo grazie all'emigrazione avviata già nel X secolo dal Mezzogiorno d'Italia.[77]

Se di una sinagoga abbiamo precisa attestazione documentaria, a Bari,[78] di altre, come vedremo, le testimonianze sono invece letterarie. Dotti talmudisti sono attivi tra il IX e il X secolo a Bari, Otranto e Oria. Proprio da questi territori si propagarono a Roma, a Lucca e da qui nella Germania renana e più tardi in Provenza (una vicenda ben esemplificata dalla diaspora dei Calonymidi, dotti lucchesi di origine meridionale). D'altro canto, l'importanza dei centri di studio pugliesi tra il IX e il X secolo si riflette in un noto detto francese della seconda metà del XII secolo, il quale, parafrasando *Is.* 2, 3 e *Mic.* 4, 2, recitava «da Bari esce la Torah, e la parola del Signore da Otranto»,[79] esemplificando in tal modo l'origine delle accademie talmudiche occidentali. Oltre tutto è proprio a Bari (o da un rabbino proveniente da quella città) che con molte probabilità è stata composta alla metà del IX secolo, dopo l'845, la *Pesiqta Rabbati*, una raccolta di omelie per le festività più solenni, basata su una fonte più antica, accolta nella tradizione del *Midrash.*[80] In più, è da questa città che, secondo una nota leggenda del X secolo, partirono i tre rabbini che fondarono, dopo varie peripezie, altrettante scuole rabbiniche a Cordova, al-Fustat e Kairouan.[81]

La ricchezza e l'intensità della vita intellettuale degli ebrei pugliesi è testimoniata anche da due opere storiche, il *Sefer Yosippon* e il *Sefer Yuha-*

---

[77] In generale cf. BONFIL 1996, pp. 9-11.

[78] L'attestazione di una sinagoga è utile per valutare l'importanza e la grandezza di una comunità: per erigere una sinagoga era necessario un gruppo di almeno 40 capifamiglia; se in un sito era presente un numero inferiore di famiglie ebraiche, era sufficiente per le riunioni solenni una stanza all'interno di un'abitazione privata, cf. CASSUTO 1980, pp. 1020, 1021.

[79] Cf. SHARF 1971, p. 168.

[80] Cf. LEVI 1896; BACHER 1897; SERMONETA 1983, p. 275; GEULA 2013, pp. 59-62.

[81] Cf. ABRAHAM IBN DAUD, pp. 63-67. I rabbini baresi catturati erano quattro, ma la fonte non dà notizie sulla sorte del quarto: introno al 972 si erano imbarcati diretti in Mesopotamia, per partecipare a un convegno di studi a Sefastim, portando con sé dei fondi destinati alle comunità di quelle terre, catturati in navigazione dopo varie peripezie divennero i capi delle tre accademie già menzionate, cf. sulla leggenda COHEN 1960-61; SHARF 1971, p. 167. Sul significato da attribuire alla leggenda, in rapporto all'importanza dell'Italia meridionale nell'universo giudaico del X sec., cf. BONFIL 1996, pp. 10, 11.

sin, apparse per altro in un panorama europeo in cui, e per ovvie ragioni, la storia o la cronaca erano i generi letterari meno coltivati dagli ebrei.[82] Lo *Yosippon* è stata la prima opera storica ebraica a essere redatta in età medievale; a causa della voluta vaghezza del contenuto, dei riferimenti cronologici interni e di quelli autobiografici del cronista è stato circonfuso da una particolare venerazione.[83] Attribuito addirittura a Flavio Giuseppe, esso era considerato, con le sue varie appendici, la continuazione dei libri di *Ester* e *Daniele* e, per tanto, una sorta di ripresa e aggiornamento della tradizione biblica. In effetti, nel *Sefer* si narra la storia ebraica dalla conquista persiana di Babilonia del 538 a.C. fino alla seconda distruzione del Tempio. Inizia con la complessa genealogia di Adamo, forse in ossequio agli usi latini delle cronache dalla Creazione; fu scritto, secondo taluni nel 953, ma oggi si propende per una cronologia che colloca l'opera al primo decennio del X secolo,[84] probabilmente nelle Puglie, da un letterato che conosceva bene

---

[82] Come giustamente ha osservato Bonfil (*ibid.*, pp. 205-25) è da rigettare la tesi di YERUSHALMI 2011 secondo la quale gli ebrei non hanno avuto per tutto il Medioevo interessi storiografici a causa della loro condizione: privati di autonomia politica e istituzionale non sarebbero stati interessati a narrare le gesta di governanti e maggiorenti. Tuttavia, non mi pare corretto neppure ragionare con prove *e silentio* al pari dello stesso Bonfil, quando afferma che la tradizione manoscritta è così labile che il poco che ci è giunto, ci è arrivato per caso, e molto è andato perduto, presupponendo che potessero esserci altre cronache a noi ignote. Piuttosto, andrebbe sottolineata l'enorme disparità quantitativa tra opere che testimoniano le diverse tipologie narrative: indubbiamente la cronaca, o genericamente l'opera storica, è stato un genere retorico meno coltivato rispetto ad altri, poetici, liturgici, apologetici, dottrinali o teologici, ma in definitiva questa considerazione, in termini macrostorici, vale anche per l'universo latino coevo. Resta comunque notevole il fatto che proprio nell'Italia meridionale siano state scritte ben due opere storiche ebraiche nell'Alto Medioevo.

[83] Per l'edizione critica cf. S.Y., sulle varie fasi redazionali cf. *ibid.,* vol. II, pp. 32-42, 79-84; tra le varie traduzioni si ricorda qui quella parziale italiana di TOAFF 1969. La bibliografia sull'opera dello Pseudo-Giuseppe è assai vasta e per valutare l'importanza di essa nella costruzione della memoria storica ebraica basti qui ricordare quanto scrive YERUSHALMI 2011, pp. 69, 70. Ovviamente con questo rinvio non si intende far riferimento alla tesi generale del libro di Yerushalmi, su di essa è già stato ricordato, *sup.*, il giudizio di Bonfil. In generale per bibliografia più recente cf. LELLI 2004, pp. 220 sgg.; TAMANI 2004, pp. 175, 176.

[84] La data del 953 è esplicitamente affermata soltanto in un unico manoscritto della tradizione di essa, su questo punto cf. LOEWENTHAL 1987, p. 107. Per Bonfil, invece, la data di redazione deve essere collocata proprio tra l'ultimo decennio del IX secolo e il primo

il latino, meno o per nulla il greco e riusciva a cavarsela con l'arabo.[85] La semplice attestazione di questa cronaca, indipendentemente dal suo valore e dall'uso che se ne può fare, dimostra quanto nel X secolo fosse ormai diffuso l'ebraico come lingua scritta nelle comunità dell'area, utilizzato per tanto anche per opere che esulavano da necessità liturgiche.

Il *Sefer Yuhasin* (noto pure come *Megillat Ahima'as* oppure *Megillat Yuhasin),* composto a Capua nel 1054 da Achimaaz ben Paltiel, nato in questa stessa città nel 1017, ma discendente da una delle più illustri famiglie di Oria (una stirpe di rabbini, maestri dei misteri e poeti), rientra, invece, nel genere delle storie familiari; per questo è notevolmente più ricco di informazioni, sia pure in un convulso e vago accavallarsi di aneddoti prodigiosi, assemblati da Achimaaz, intenzionato a ricostruire l'albero genealogico e la storia della propria famiglia grosso modo a partire dalla metà del IX secolo.[86] Tuttavia, è l'importanza stessa della famiglia a far sì che, tra una

---

decennio del X (cf. BONFIL 1996, p. 88). In ogni caso l'opera non sembra essere stata scritta prima del 906, anno dell'incursione ungara in Moravia, ricordata esplicitamente dallo Pseudo Giuseppe.

[85] Di recente è stata avanzata l'ipotesi di una redazione beneventana del Libro, e di ciò si discuterà più avanti (cf., *inf.*, cap. II § 1); per ora va sottolineato che i siti attestati con buone cognizioni geografiche dell'Autore sono quelli di Brindisi, Canosa di Puglia, Taranto, Venosa e la zona della foce dell'Ofanto, che suggerirebbero la conoscenza diretta da parte del cronista di quel quadrante ben delimitato (cf. COLAFEMMINA 1981-82, pp. 63-67), a differenza degli altri siti citati della costa tirrenica, dove lo Pseudo-Giuseppe fa una gran confusione, servendosi di diverse tradizioni letterarie non uniformi e dimostrando di avere di essi solo una conoscenza libresca, cf. TOAFF 1965, pp. 313-17. La lingua rinvia inequivocabilmente all'Italia meridionale, mentre per TOAFF 1969, pp. XIX-XXXIII precisi riferimenti geografici sembrerebbero collocare l'Autore a Venosa; lo stesso Toaff rileva pure l'orrore del cronista per la ferocia dei musulmani, che probabilmente ha visto in azione. Tuttavia, se Venosa alla data verisimile di redazione dell'opera sembra essere decaduta quale centro culturale e religioso dell'ebraismo pugliese, non lo era di certo Oria, né tanto meno gli altri siti di popolamento giudaico della costa pugliese, dove potrebbe essere stata scritta la cronaca. Sul *Sefer Yosippon* cf. inoltre BOWMAN 1993 e DÖNITZ 2013.

[86] Anche per il *Sefer Yuhasin* la bibliografia è assai vasta, valga qui notare che ha avuto diverse edizioni critiche e traduzioni: per le edizioni vanno ricordate, dopo la prima in NEUBAUER 1895, pp. 111-32, quelle di KLAR 1944, e di MIRKIN 1965; per le traduzioni cf. la prima in inglese di SALZMAN 1966, e quella in italiano di AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001. Oggi disponiamo di una nuova esauriente edizione per le cure di Roberto Bonfil con traduzione inglese, commentata e corredata da un ampio saggio introduttivo e

vicenda meravigliosa e un'altra, il cronista ci fornisca notizie su eventi e personaggi dei quali altrimenti non resterebbe memoria. Valga qui per ora sottolineare il fatto che entrambe queste opere sono state composte proprio in Italia meridionale e in luoghi siti lungo l'Appia.

Sul valore del *Sefer Yuhasin*, sull'uso delle informazioni tràdite si è molto discusso: se a questo libro vada attribuito un valore eminentemente simbolico, utile esclusivamente allo studio della cultura ebraica meridionale, oppure se sia una fonte storica da cui ricavare notizie di prima mano, o ancora se le invenzioni del cronista siano tali da rendere l'opera soltanto una raccolta di aneddoti gustosi, privi di veridicità storica, ma di amena lettura.[87] In realtà, come spesso accade per tutte le cronache altomedievali,

---

bibliografia aggiornata, cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009. Per brevità, in generale, si rinvia alla bibliografia citata in quest'ultima edizione, così come per ogni questione filologica e storica concernente l'opera; per praticità del lettore si citeranno alcuni passi della cronaca dalla traduzione italiana, ma il riferimento critico è, ovviamente, all'edizione del 2009, al pari della divisione in capitoli dell'opera.

[87] Un caso limite è quello di MARTIN 1993b, p. 500, il quale ritiene che non sia possibile utilizzare come fonte storica il *Sefer,* ma che l'approccio a questa cronaca debba essere esclusivamente letterario e religioso. Non c'è accordo neppure sulle finalità dell'opera. Per Colafemmina, infatti, essa è stata redatta in un periodo di tensione e crisi dei rapporti tra cristiani ed ebrei, a causa delle mutate condizioni delle comunità giudaiche alla metà dell'XI sec. nell'Italia meridionale, e più specificamente di Capua, di Benevento e dei territori di quei principati, nonché della forte e violenta pressione missionaria sugli ebrei di quegli anni, per cui il cronista ricordando l'antichità, l'importanza della propria gente e le precedenti persecuzioni patite tentava in qualche modo di rassicurare i propri correligionari e rafforzare il loro spirito di resistenza e sopportazione, vicini ormai cronologicamente (il Libro è stato scritto nel 1054) al termine fissato da un noto trattato cabbalistico, il *Sefer Zerubbavel*, che collocava all'anno 1058 la venuta del Messia (cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, pp. 38-42; ma c'è da ricordare che anteriormente nell'elaborazione rabbinica dell'Italia meridionale il 988 era già stato individuato come data della venuta del Messia, cf. GEULA 2013, pp. 73, 74); in quest'ottica, inoltre, interpreta la metafora degli studiosi della Torah definiti «possenti guerrieri con i nemici alla porta» come un riflesso delle polemiche giudaico-cristiane del tempo (*ibid.*, pp. 79, 80), aggiungendo, infine, «che nel *Sefer Yuhasin* non è da ravvisarsi alcun confronto tra massimi sistemi halachitici, nessuna storia criptica di Accademie che soppiantano altre Accademie. Ahima'az intese la sua opera solo come difesa apologetica di ciò che veramente conta per l'ebreo, cioè la proclamazione dell'Uno secondo la fede dei Padri, proclamazione contro cui si accaniva invece il proselitismo cristiano», *ibid.*, p. 42. Bonfil, come vedremo meglio più avanti, si muove, e a maggior ragione, in tutt'altra direzione

oltre alle informazioni storiche dirette, per altro verificabili grosso modo grazie ad altre fonti, è dalle opinioni del cronista, dai passaggi in cui narra in maniera meno controllata e più immaginifica gli accadimenti, dalle sue digressioni che traiamo la messe maggiore di notizie. In questa sede non si deve di necessità esaminare la dimensione culturale, simbolica, filosofica e spirituale della *Megillat*[88] — non sono questi gli interessi preminenti ed è altro che invece si vuole evidenziare — ma si vorrebbe utilizzarla a fini storici, tenendo ben presente, tuttavia, l'intreccio tra eventi narrati e cultura ebraica meridionale. D'altra parte Bonfil ha chiarito bene il nesso tra il significato storico della cronaca e la stessa tipologia narrativa di essa,[89] oltre a spiegare il sapiente uso che Achimaaz fa del mito in funzione simbolica.[90] Inoltre, questo stesso studioso ha giustamente collegato il *Sefer Yuhasin* alla cronachistica latina coeva, stabilendo un parallelo proficuo con Rodolfo il Glabro, attivo nella prima metà dell'XI secolo, la cui tipologia del ricordo e

---

e la metafora degli studiosi della *Torah* è per lui un semplice riferimento a discussioni tra dotti ebrei (AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, p. 252). Tuttavia, anche Drews riconduce la cronaca alla necessità di ripercorrere la storia delle comunità dell'Italia meridionale attraverso il ricordo di questa illustre famiglia alla metà dell'XI sec. quando aumenta la pressione cristiana sugli ebrei in un periodo in cui la presenza normanna muta equilibri e assetti consolidati, cf. DREWS 2016, p. 400.

88 Giuseppe Sermoneta ha osservato come la cronaca, che è legata per molti aspetti alla letteratura edificante e agiografica meridionale e bizantina, insieme con la stessa innologia religiosa ebraica meridionale, oltre a dipendere dalla letteratura midrashica e dalla tradizione della mistica giudaica, riveli una grande confidenza con i *Segreti del Carro* e la mistica della *Merkavah*, grazie ai rabbini, giusti, taumaturghi e maestri dei misteri, le cui gesta sono narrate dal cronista, esperti nella conoscenza del mistero delle lettere e dell'uso del Sacro Nome; un sapere misterico raccolto in un libro gelosamente custodito dagli antenati di Achimaaz, e poi saggiamente distrutto, perché profanato. È questa una prassi magica e una tradizione ermetico-mistica che da Oria, tra X e XI sec., si trasferirà poi in Germania, cf. SERMONETA 1980b, pp. 869-71; ID. 1983, pp. 273-75; più di recente cf. IDEL 2007, pp. 17-26; GEULA 2013, pp. 50 sgg. Ma cf. pure su questi stessi temi SCHOLEM 2008, pp. 98, 99, e in generale sulla questione del Sacro Nome, sull'uso di esso e sui misteri che lo circondavano nel giudaismo rabbinico ID. 2010, pp. 16-35. Chi ha dato, infine, il più originale contributo all'interpretazione simbolica del *Sefer* è stato Roberto Bonfil nella sua raccolta di saggi del 1996 e in AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, pp. 159 sgg.

89 BONFIL 1996, p. 97.

90 *Ibid.,* p. 111.

costruzione retorica lo avvicinano molto al lavoro dell'ebreo capuano, dal momento che in entrambe le opere i confini tra mito e storia non sono percepibili.[91]

Senza spingerci così lontano geograficamente, sembra più opportuno confrontare i moduli retorici e le tecniche narrative del 'capuano' Achimaaz con la cronachistica latina longobarda dell'Italia meridionale. In quest'ottica appare dunque più lecito un confronto diretto con l'Anonimo salernitano del X secolo, che ha teorizzato il proprio metodo storico, manifestando un'esplicita coscienza del proprio lavoro.[92] Come Achimaaz anch'egli per scrivere la sua cronaca si è rifatto alla tradizione scritta e a quella orale degli anziani, sapientemente investigata, ed entrambi narrano eventi vicini e lontani, fondendo inestricabilmente memoria e storia, e trasponendoli in una dimensione mitologica e immaginifica, grazie all'uso costante di rutilanti digressioni, nelle quali il cronista narra di vicende miracolose o, all'opposto, diaboliche, e in cui esprime la propria visione simbolica del mondo e dove si riescono a cogliere l'io narrante e le sue opinioni personali, ma, sopra tutto, in cui si possono ricostruire tipi umani e psicologici e comprendere le motivazioni più profonde dell'agire umano. In più, entrambi inseriscono nella cronaca i documenti che reputavano veritieri a sostegno della propria narrazione, anche se falsi: è il caso degli scambi di lettere tra i due imperatori per l'Anonimo e del crisobullo di Basilio I inviato a un avo dello stesso Achimaaz, r. Shefatiah, e trascritto nel *Sefer*.[93] Oltre tutto, lo stesso Anonimo salernitano è stato anch'egli vittima dei pregiudizi positivistici della letteratura storiografica, che riducevano il valore dell'opera come testimonianza storica, trasformando l'Autore in una sorta di precursore della novellistica bassomedievale. Inoltre, Achimaaz era di Capua, vi era nato nel 1017, e almeno da due generazioni la sua famiglia era stanziata in quella città: il nonno, Shemuel, morto nel 1008, si era trasferito lì da Benevento e vi aveva trovato moglie, Albavera, una capuana, della quale però ignoriamo la genealogia e l'antichità della stirpe. Ebbene, proprio a Capua, indipendentemente dalle sue fonti e dalla conoscenza diretta delle opere, Achimaaz non può non aver avvertito il peso della scuola storica cassinese e di quel metodo di lavoro, che, risalendo a

---

[91] *Ibid.,* pp. 97 sgg. Ovviamente questo è solo un aspetto della ricchezza di suggestioni dell'opera di Achimaaz, cf. pure LELLI 2004, pp. 227 sgg.

[92] Cf. ad esempio la digressione dell'Anonimo sulla storia di Amalfi, nella quale dichiara di essersi servito, per ricostruirla, della tradizione orale e di quella scritta, C.S., 87 p. 87. In generale su questa cronaca cf. OLDONI 1972.

[93] Cf. il C.S., 34 p. 36 e 107 p. 106, con il cap. 12 del *Sefer*, in AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, p. 262.

Paolo Diacono, si era rinnovato con Erchemperto e gli anonimi autori dei *Chronica*, il cui esponente più illustre nell'XI secolo è stato Amato di Montecassino, coetaneo, tra l'altro, del cronista ebreo. Amato, rinnovando la tradizione storiografica inaugurata dall'*Historia Langobardorum*, costruisce la sua opera mescolando notizie storiche a continue digressioni narrative, assicurando in tal modo ai protagonisti, anche a quelli suoi contemporanei, i tratti del mito.[94] E già queste osservazioni di carattere letterario danno la misura dell'influsso della tradizione storiografica latina di queste terre sul cronista ebreo.

La cronaca di Achimaaz è dunque la storia di una illustre famiglia di dotti rabbini, maestri dei misteri e astrologi e dei due principali rami che la costituivano, le cui fortune e la cui preminenza sociale dipendevano dall'eccellere in tanti e diversi rami del sapere.[95] Attraverso le vicissitudini dei suoi avi Achimaaz nobilita tutti gli ebrei dell'*Apulia* e della *Calabria*, oltre che se stesso e la sua discendenza. Già in apertura della cronaca (cap. 2) fa discendere gli ebrei di Oria dai prigionieri di Tito, sopravvissuti alla presa di Gerusalemme e trapiantati nel territorio della città messapica. Di certo, come si è già detto, una parte degli schiavi ebrei deportati da Gerusalemme e dalla Giudea fu effettivamente insediata a più riprese in *Apulia* e *Calabria*, ma ciò che qui più conta è la memoria tràdita e il nesso che nell'XI secolo il

---

[94] Per brevità e immediatezza di comprensione, rinvio a quanto scrive Bonfil sul nesso tra storia e mito nella cronachistica medievale, ebraica e non ebraica che sia, in BONFIL 1996, pp. 121 sgg.; dove l'Autore sottolinea con forza pure l'esigenza retorica del cronista e la determinazione a costruire la sua come un'opera d'arte grazie alla quale attrarre il lettore e non appesantirlo con l'aridità della pura concatenazione degli eventi, che, aggiungiamo, era invece il fine precipuo dell'annalista. Ed è questo un uso che si impone in maniera esclusiva fino alla cosiddetta Rinascita del XII sec., per cui «la raffigurazione della realtà era (...) tipologica e stereotipata (...). Il mito assumeva pertanto la funzione importante di introdurre la dimensione dell'ambivalenza e del doppio senso, rendendo possibile la fruizione del racconto a livelli diversi», *ibid.*, p. 127.

[95] Un catalogo delle conoscenze di base di cui doveva disporre chiunque avesse voluto impalmare una fanciulla di questa famiglia lo si trova in una divertente 'scenetta', nella quale la moglie di r. Shefatiah enumera una sequela infinita di nozioni e letture che avrebbe dovuto avere un suo eventuale genero, per permettersi soltanto di concepire il pensiero di chiedere in moglie la figlia, al punto che alla fine la giovane Cassia si sposerà soltanto grazie all'avvedutezza e al senso pratico del padre, cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, pp. 294-96, corrispondenti al cap. 34 della cronaca. In un altro luogo della cronaca si solleva la questione della disparità culturale, e dunque sociale, quale impedimento ai matrimoni nella comunità oritana, cf. *ibid.*, 32 p. 292.

cronista fa tra Oria e la seconda distruzione del Tempio. Questo è un aspetto rilevante dell'autocoscienza giudaica meridionale, a tal punto che una tarda addizione allo *Yosippon*, posteriore al *Libro delle genealogie*, vede, invece, questi stessi deportati allogati da Tito a Otranto e a Taranto;[96] segno della volontà di nobilitare una tradizione che legava fisicamente, attraverso il susseguirsi delle generazioni, gli ebrei pugliesi all'evento centrale della storia giudaica post-biblica, la distruzione del secondo Tempio, e che mutava in base all'importanza di questa o quella comunità.

Il racconto di Achimaaz, fatta questa premessa, prende le mosse dalla metà del IX secolo e si apre con un viaggio, denso di conseguenze per la storia degli ebrei, e non solo di quelli meridionali, ma più genericamente dell'Europa occidentale. La venuta, cioè, tra le comunità dell'Italia meridionale di r. Aharon da Baghdad. Un maestro dei misteri, esperto dell'uso del Sacro Nome, che trasmette la sua scienza agli avi di Achimaaz a Oria. R. Aharon, proprio a causa dell'abuso peccaminoso delle sue conoscenze (e questo è un tema ricorrente nella *Megillat*, che segna la storia della stessa famiglia del cronista), venne esiliato; si imbarcò a Giaffa e sbarcò a Gaeta, da qui, passando per Benevento e compiendo varie opere miracolose, giunse a Oria, dove «trovò accampamenti di tende come fiumi, come alberi piantati presso acque abbondanti, scuole affermate pari a cedri dalle profonde radici posti vicino alle acque, lungo ruscelli di fonte».[97] Qui c'erano i figli di r. Amittai, r. Shefatiah e r. Hananeel, antenati del cronista, e «si fermò tra essi e fissò ivi la sua residenza, ivi sgorgò la sua sapienza e mise radici il suo insegnamento».

---

[96] Mentre Oria era alla metà del IX secolo il centro più rilevante delle comunità pugliesi, successivamente in età normanna lo saranno Otranto e Taranto, siti dove effettivamente secondo Beniamino da Tudela era concentrato il numero più alto di famiglie ebree della regione al tempo del suo viaggio, cf. Adler 1907, p. 28; Binyamin da Tudela 2018, p. 30. Sulla notizia tràdita dall'appendice dello *Yosippon* cf. Neubauer 1892, pp. 623, 624, secondo il quale essa sarebbe desunta dalla cronaca di Jerachme'el ben Shelomoh, forse attivo nell'Italia meridionale tra l'XI e il XII secolo, cf. Neubauer 1887, p. 190; sulla questione cf. Schirmann 1933, pp. 99, 100 e Lelli 2004, p. 225. In ogni caso, anche se l'appendice non fosse stata scritta nel Mezzogiorno d'Italia, è rilevante il fatto che nell'XI-XII secolo si considerino gli ebrei dei principali centri di popolamento meridionali di quel periodo come discendenti dai prigionieri di Tito, aggiornando così il mito delle origini. Per Colafemmina, invece, l'interpolazione è meridionale ed è della prima metà dell'XI secolo, dunque, grosso modo degli anni di Achimaaz, cf. Colafemmina 1977a, p. 8.

[97] Ahima'az Ben Paltiel 2009, pp. 250-52, corrispondenti al cap. 8 della cronaca.

Non si limitò a trapiantare il suo sapere (a lungo custodito dagli stessi avi di Achimaaz, fino all'estinzione di questo ramo della famiglia e alla distruzione precauzionale del libro che tramandava i misteri acquisiti), ma riformò gli usi della comunità con grande severità, introducendo nuove consuetudini nel tribunale rabbinico. Si è discusso molto sulla veridicità delle notizie tràdite,[98] ma ciò che più conta in questo racconto è la metafora di quella vera e propria *translatio scientiae* avvenuta nelle comunità d'area pugliese alla metà del IX secolo, quando s'infranse il nesso con le accademie rabbiniche della Terra di Israele e si legarono a quella babilonese, che impose in questa fase la propria egemonia dottrinale e normativa sugli ebrei della diaspora. A Oria venne fondata da r. Aharon una scuola rabbinica a immagine di quella babilonese.[99]

Una vicenda ribadita ancor più plasticamente dalla storiella dello scherzo di r. Silano,[100] il famoso poeta di Venosa, compiuto ai danni di un dotto giunto a Venosa da Eretz Israel. Quest'ultimo il Sabato commentava in sinagoga la Scrittura e Silano traduceva l'omelia, probabilmente tenuta in aramaico, se non forse in arabo. Il poeta altera dolosamente due righe della copia utilizzata per la lettura, ridicolizzando il povero rabbino, che è costretto a impelagarsi in un commento strampalato a due versetti palesemente fasulli. Ciò costò a Silano una scomunica, dalla quale fu assolto dopo vari anni solo quando r. Achimaaz da Venosa, presentatosi dinanzi all'accademia che aveva scomunicato Silano in Giudea, perorò la sua causa e ottenne l'assoluzione.[101] Storiella che evidenzia bene il discredito dei dotti palestinesi alla metà del IX secolo,[102] ma anche le relazioni che intercorrono tra Venosa

---

[98] Per le questioni strettamente giurisdizionali valga ad esempio ricordare qui COLORNI 1945, pp. 142 sgg.

[99] È quanto ha rilevato BONFIL 1996, p. 108.

[100] Su questi cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, pp. 81 sgg.

[101] Cf. *ibid.*, pp. 256-60, corrispondenti ai capp. 9, 10 della cronaca. In un altro luogo è ricordato un altro pellegrinaggio a Gerusalemme di r. Achimaaz, *ibid.*, 6, 7 pp. 248-50.

[102] Chi ha chiarito in maniera inequivocabile il valore metaforico per la cultura giudaica del *Sefer Yuhasin* e le informazioni sottaciute in esso, non soltanto per il IX sec., e l'instaurarsi di un'egemonia babilonese, ma pure per il processo inverso di emancipazione da essa avviato nel X sec. e portato ormai a compimento negli anni del cronista, è stato BONFIL 1996, pp. 16 sgg., 72 sgg., 97 sgg., 138 sgg., alle cui giuste considerazioni rinvio. Al pari, SCHOLEM 2008, p. 51, attribuisce a r. Aharon di Baghdad e al suo viaggio nell'Italia meridionale la diffusione della tradizione mistica dell'accademia babilonese in Europa. Su r. Aharon cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, pp. 53 sgg. Senza svalutare

e la Terra d'Israele.[103] D'altra parte, degli inizi del IX secolo è pure una citazione epigrafica del *Talmud* babilonese proveniente da Venosa, nell'epitaffio di un ebreo della terra dei Kittim, cioè, della regione compresa tra il Tevere e la città di Napoli.[104] Oltre tutto, nelle tappe del suo viaggio da Gaeta a Oria r. Aharon trovò un mondo che manifestava palesi segni di crisi: a Gaeta il sefardita che l'accoglie, sia pure per la disperazione causata del dolore della scomparsa del figlio, rispetta gli obblighi del Sabato soltanto su invito esplicito del dotto babilonese; a Benevento trova un *golem* che canta gli inni in sinagoga; a Venosa r. Silano falsifica per scherno le Scritture.

Aharon compare poi in un secondo luogo della cronaca, precisamente nel passaggio in cui si reca a Bari e vi resta sei mesi come consigliere dell'emiro della città, per poi imbarcarsi in quel porto e far finalmente ritorno alla sua Baghdad, non prima di aver utilizzato i suoi poteri per fermare gli inseguitori e predetto all'emiro la fine del suo governo; fatto, che avvenne effettivamente il 3 febbraio dell'871, quando Bari fu espugnata dalla coalizione guidata da Ludovico II e Sawdan fu condotto in catene a Benevento.[105]

---

l'apporto di r. Aharon, Dan 1996, p. 342, ritiene che l'attenzione alla letteratura mistica fosse già presente al suo arrivo e che il sapere esoterico forse già fiorito nell'VIII secolo su testi ricevuti dall'Oriente.

[103] Non c'è accordo sull'identità di r. Achimaaz, che per Colafemmina, seguendo il dettato del *Sefer*, è un coetaneo venosino di r. Silano, cf. Ahima'az Ben Paltiel 2001, p. 72. Per Bonfil è invece da identificare con un dotto rabbino che prese parte a una disputa normativa con r. Hai Gaon di Baghdad (998-1038), cf. Bonfil 1996, pp. 115 sgg. Ciò che preme qui sottolineare è la possibilità di comunicazione diretta con le accademie palestinesi e babilonesi, con i viaggi d'Oltremare, ma anche indiretta, grazie alle lettere che venivano inviate e recapitate sull'altra sponda del Mediterraneo, cf. *ibid.*, pp. 94, 95.

[104] L'epigrafe è stata rinvenuta a Lavello, cf. Colafemmina 1992; Id. 1993, pp. 353-58; Id. 1996, p. 316; Id. 2006, pp. 316, 317; Lacerenza 2014, II/28 p. 223, che data l'epigrafe all'VIII/IX sec.

[105] Cf. Ahima'az Ben Paltiel 2009, pp. 278-80, corrispondenti ai capp. 24-26 della cronaca. Sulle vicende di questa campagna militare e le conseguenze di essa cf. *inf.* Sulla storicità di Abu Aharon non ci sono dubbi, oltre che nella tradizione meridionale esso è ricordato pure nel Duecento da Eleazr di Worms come fonte diretta della tradizione rabbinica italiana e renana, cf. Neubauer 1891, pp. 230, 231; Dan 1996, pp. 342, 343; oltre, ovviamente, al commento del Bonfil già citato. R. Aharon fu attivo alla metà del IX sec. nell'Italia meridionale, per poi rientrare a Baghdad; l'apporto all'ebraismo occidentale delle sue dottrine esoteriche è dovuto essenzialmente all'emigrazione, ini-

Non traiamo dalla cronaca informazioni soltanto su dotti rabbini e dispute accademiche. Nell'episodio già ricordato di r. Silano da Venosa va sottolineato anche un altro aspetto, evidenziato nella storiella della rissa che scoppia a Venosa tra gli uomini, sedata dalle donne che escono di casa e randellano i mariti con le assi utilizzate per infornare il pane. Ebbene, gli uomini erano al termine della loro giornata di lavoro e rientravano sui carri dal territorio limitrofo in città, probabilmente perché impegnati durante il giorno in lavori agricoli. Anche questo potrebbe essere un indice di continuità sociale dall'età tardoantica, non altrimenti attestato a causa della cronica scarsità di fonti documentarie nella prima metà del IX secolo.[106]

Sulla direttrice di marcia da Oria a Benevento troviamo i fratelli di r. Hananeel, un altro figlio del capostipite della famiglia, r. Amittai, fratello, dunque, del già ricordato Shefatiah, assenti al momento della morte di un loro fratello minore, Papoleon. La cronaca dice chi si erano recati «a Benevento, per trattare le loro faccende».[107] Non è da pensare che costoro si siano allontanati per sostenere una disputa rabbinica, più probabilmente avevano degli affari commerciali da sbrigare a Benevento.

Il *Sefer Yuhasin* tramanda memoria delle persecuzioni patite e degli effetti nell'estrema periferia dell'Impero della politica di Basilio I il Macedone[108] di conversioni forzate; questa sciagura nell'873/74 si abbattè anche sugli ebrei pugliesi, almeno all'incirca fino all'898, quando Leone VI rinunciò a rinnovare i provvedimenti paterni, consentendo agli ebrei battezzati con la forza di tornare alla loro antica fede, se lo avessero voluto.[109] A differenza di

---

ziata nel X secolo, dei Calonymos, che lentamente risalirono la penisola, da Roma a Lucca, per poi approdare a Magonza.

[106] Martin 1993b, p. 500, non ritiene attendibile questa notizia, perché non suffragata da altre fonti, che sono d'altra parte difficilmente reperibili per questi stessi anni in questa stessa zona.

[107] Anche r. Hananeel eccelleva nell'uso del Sacro Nome, che apposto su un cartiglio è introdotto sotto la lingua del defunto Papoleon, per tenerlo in vita fino al rientro dei fratelli e potergli dare sepoltura insieme con tutta la famiglia, cf. Ahima'az Ben Paltiel 2009, pp. 282-84, corrispondenti al cap. 27 del *Sefer*.

[108] In generale su questo regno e quello successivo cf. Vogt 1908; Tougher 1997.

[109] Leone VI ribadì i provvedimenti paterni nell'894, stabilendo che chi fosse tornato dopo il battesimo all'antica fede sarebbe stato giustiziato in quanto apostata (*Novelle* 55 e 65); ma nell'898 ca si rese conto dell'inutilità di queste sanzioni e abbandonò ogni velleità conversionistica. Del mutamento di politica di Leone VI c'è un preciso riferimento nel *Sefer Yuhasin,* che però in maniera anacronistica fa coincidere l'abbandono delle

quelli calabresi, per i quali è rimasta solo una laconica annotazione annalistica, qui abbiamo invece una cronaca più fiorita e articolata dei fatti e delle reazioni dei perseguitati. Oria, nella leggendaria e autocelebrativa ricostruzione del cronista, si salva dalle persecuzioni del «re degli Edomiti»,[110] così nella cronaca è appellato Basilio I, grazie alla saggezza di r. Shefatiah[111] che, convocato a Costantinopoli dallo stesso imperatore per una disputa scritturale, esorcizza la figlia del monarca e in cambio ottiene la salvezza per i suoi correligionari, ma solo per gli ebrei oritani e non per gli altri residenti nelle terre bizantine d'Italia e così:

> Il malvagio spedì corrieri in tutte le provincie, inviò agenti a compiere violenze, per costringere con la forza a deviare dalla fede e abbracciare la sua illusione e la sua aberrante superstizione. Il sole e la luna si oscurarono per venticinque anni, fino al giorno della sua morte. Sia la sua fine maledetta. Siano ricordati la sua empietà e malvagità e il suo peccato non sia cancellato. Sul regno di Edom cada la retribuzione per la sua nequizia e perversità: il suo dominio precipiti dalle altezze e scompaia dalla terra, perché siano rallegrati gli afflitti, abbiano pace e consolazione quelli che piangono, possiamo vedere al più presto per misericordia la fine dei giorni.[112]

La degna punizione di Basilio I si sarebbe palesata più tardi dinanzi agli occhi dello stesso r. Shefatiah, che in punto di morte ebbe la visione del tiranno appena morto trascinato agli inferi dagli angeli della distruzione, legato con catene di fuoco, mentre lo stesso rabbino annunciava ai presenti, morendo, di essere stato chiamato dal Signore degli eserciti a testimoniare le violenze commesse dall'imperatore nel giudizio divino. Qui va notato

---

violenze antigiudaiche con la salita al trono del nuovo imperatore, cioè all'anno 886, cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, 18 p. 270.

110 Sul significato spregiativo da attribuire al termine cf. GRABOÏS 1983, pp. 304, 305 e 307.

111 Su questi cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, pp. 76 sgg. Shefatiah ben Amittai era un mistico e un poeta, anch'egli custode dei segreti di famiglia sull'uso del Sacro Nome, utilizzati nell'863-65, come vedremo più avanti, nel suo fulmineo viaggio da Bari a Oria, ma dimostra di avere anche il dominio sui demoni della notte, quando strappa a essi un bambino che avevano rapito.

112 Anche in questo caso si cita per comodità dalla traduzione Colafemmina (AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, p. 103), per i luoghi della cronaca concernenti le vicende di Basilio I e delle sue persecuzioni cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, pp. 260 sgg., corrispondenti ai capp. 11 sgg. del *Sefer*.

che non sono questi gli unici luoghi in cui possiamo cogliere le invettive del cronista nei confronti dei cristiani e della dottrina cristiana,[113] per altro attestate anche nell'opera del suo contemporaneo r. Eliah ben Shemayah da Bari, che denigrava i cristiani perché dediti «al culto di un essere putrefatto».[114] D'altra parte uno dei temi principali dei suoi componimenti concerne proprio la sofferenza del popolo ebraico nell'esilio, accompagnata dalle invocazioni dell'ira divina contro i persecutori.[115] Proprio di Shefatiah, il figlio di Amittai morto nell'886, è rimasto un inno che ricorda le vessazioni subite al tempo di Basilio I, in cui invoca l'Onnipotente per porre fine alle persecuzioni di 'Edom' e di 'Ismaele' e di distruggerli entrambi; mentre suo figlio Amittai, che ha vissuto al tempo delle persecuzioni di Basilio I e di quelle del successore Leone VI, distinguendosi nei suoi componimenti per

[113] Dello stesso Basilio I scrisse anche che era «un re adoratore di idoli, che voleva distruggere un popolo non derelitto da Dio (...). Egli si adoperò per storcere le sue vie, cancellare il suo nome e il suo resto, annientare il residuo d'Israele, allontanarli dalla *Torah* e convertirli a una dottrina senza speranza. Egli inviò corrieri per tutte le terre, mandò uomini a cavallo per tutte le province rette dalla sua mano e a lui sottoposte, per far retrocedere i giudei dalla loro fede e farli errare dietro un'illusione» (AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, p. 91). Oltre alle invettive e alle maledizioni contro Basilio I, vanno segnalati pure altri luoghi nei quali il cronista chiarisce il suo pensiero, quando scrive che «incominciarono gli ismaeliti a espandersi con le armi, scorazzando nei territori e nelle province degli incirconcisi, nelle terre degli adoratori di simulacri vani, dei cultori di idoli, di coloro che si curvano dinanzi alle immagini» (*ibid.*, p. 107). Lo stesso Aharon da Baghdad, quando smaschera un *golem* nella sinagoga di Benevento, dichiarando che «i morti non lodano il Signore» (*ibid.*, p. 71), punta in realtà a controbbattere il cuore stesso del cristianesimo, la fede nella resurrezione del Cristo (cf. su quest'ultima testimonianza BONFIL 1996, pp. 49 sgg.). Tanta afflizione del cronista per Colafemmina sarebbe causata dall'apostasia di alcuni esponenti della sua famiglia (cf. COLAFEMMINA 2012c, pp. 350 sgg.), ma su questo punto Bonfil ha un'opinione differente e tende anche ad attenuare la portata di queste testimonianze, riducendo in realtà la violenza di Basilio I a pressioni dottrinarie (cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, pp. 76-80).

[114] Per il confronto tra i due autori cf. BONFIL 1996, pp. 8, 9 e 52. La difficoltà di comprensione c'è, non ostante i molti elementi di unione dei due gruppi dovuti alla vita quotidiana e alla condivisione della stessa storia e spesso del medesimo destino, ed è significativo il fatto che proprio nell'XI sec. Eliah ben Shemayah tuoni contro i cristiani dediti al culto di un essere putrefatto, manifestando così la concezione giudaica dell'impurità della morte, uno dei temi principali della polemica con i cristiani, i quali, invece, venerano Gesù di Nazareth, che è stato crocifisso ed è morto.

[115] Sulla sua poesia cf., *sup.*, cap I, n. 75 e le considerazioni di COLAFEMMINA 2005-06, p. 309.

le invettive contro i cristiani, ricorda come gli ebrei siano stati costretti a immergersi nelle «acque impure» del battesimo e chiede all’Onnipotente la fine delle persecuzioni.[116]

Sono queste le testimonianze dall’Italia meridionale dell’intolleranza che segnava la vita delle due comunità di fede in quei secoli, delle quali abbiamo cognizione grazie alle fonti sul popolamento ebraico di area pugliese.

Ancora, per il IX secolo un componimento anonimo ci fa comprendere in tutta la sua crudezza il dramma degli ebrei costretti alla conversione:

> Il re di Edom ha fatto a me violenza (...)
> Mentre dicevo lo «Shema‘, Israel», mi ha ordinato. Taci!
> (...)
> Ha decretato editti oppressivi (...)
> Ha ingiunto che fossero silenti tutte le vie.
> (...)
> Ruggì con spirito violento (...)
> Proferì dalla sua bocca vergogna.
> (...)
> S’inumidirono i miei occhi e piansi (...)
> Comandò, e nel mercato fui sospeso.
> (...)
> L’immondo s’ottuse nella sua stoltezza (...)
> Progettò di farmi deviare verso il suo morto.
> (...)
> Il malvagio ha demolito le sinagoghe (...)
> Affinché non preghi in esse il salvato.
> (...)[117]

La polemica anticristiana ritorna nei *midrashim* composti in area pugliese.[118]

Non ci è rimasta testimonianza solo della violenza di Stato, ma anche, indirettamente, dell’atteggiamento pietoso delle popolazioni cristiane dinanzi alle persecuzioni, che parrebbe rivelare una discrepanza tra potere pubblico e atteggiamenti concreti dei sudditi improntati a un’antica e pacifica convivenza.

---

[116] Sui componimenti e i temi di questi due poeti cf. quanto già cit., *sup.*, cap. I, n. 75.

[117] CURCI 2008-09, pp. 40-42. L’inno può anche essere letto come riprova dell’inutilità dei ciclici provvedimenti costantinopolitani di battesimo degli ebrei.

[118] Cf. GEULA 2013, pp. 67 sgg.

Un noto passo della *Pesiqta Rabbati* ci mostra la pietà degli abitanti di Bari, che dinanzi al dolore delle schiere di ebrei schiavi, menati nudi con pesanti fardelli dai propri persecutori, si commuovono a tal punto da spogliare i loro servi e le loro serve e offrirli in cambio degli ebrei, per rivestirli poi con quelle stesse vesti, avendoli identificati come il popolo del Signore (*Ez.* 36).[119] La loro misericordia diede grandi frutti, al punto che l'Onnipotente estese sugli abitanti di Bari più grazia che su tutto Israele. Non c'è accordo sull'interpretazione storica da dare al passo, dal momento che in esso non si parla esplicitamente di Basilio I, ma di Nabuccodonosor e della lunga e terribile marcia degli ebrei schiavi verso Babilonia. Infatti, c'è chi ha voluto vedere in questo luogo in maniera traslata le pene patite dagli ebrei a opera di Basilio I e le violenze connesse al battesimo forzato imposto da questo stesso imperatore; chi, invece, preferisce ricordare le schiere di schiavi catturati dai Saraceni in occasione delle loro innumerevoli razzie, come avvenne ad esempio a Oria del 925; ma anche chi, collegando più opportunamente la descrizione del trionfo di Tito fatta dallo *Yosippon* ai bassorilievi del noto arco, ha invece voluto vedere in questo componimento un preciso riferimento agli schiavi ebrei condotti in *Apulia* e *Calabria* da Gerusalemme, stanziati in questi territori, sulla scorta della tradizione di nobilitazione degli ebrei dell'Italia meridionale, visto l'anno di redazione della composizione, dopo l'845, anteriore quindi ai provvedimenti di Basilio I e alla crisi saracena. Comunque sia, l'episodio narrato è un segnale degli intimi e buoni rapporti tra popolazione latina cristiana ed ebrei alla metà del IX secolo in quest'area.[120] Va pure ricordato il fatto che negli ipogei venosini erano contigue le sepolture giudaiche con quelle cristiane, segno certo dell'importanza in città della comunità israelita e della capacità di attrazione di essa, ma anche dell'armonia che doveva sovrintendere alle relazioni nello stesso centro dei due gruppi religiosi. Oltre tutto, le testimonianze interne al mondo giudaico pugliese delle persecuzioni del IX e X secolo lasciano intravedere crisi scoppiate all'improvviso e senza alcun segno premonitore a seguito della volontà persecutoria del monarca lontano, i cui ordini giungono inopinatamente da Costantinopoli, portati da agenti imperiali e applicati poi da solerti funzionari periferici.

[119] La nudità è intesa nella fonte come un'ulteriore umiliazione inflitta dal tiranno, oltre alle sofferenze fisiche e alla schiavitù. Sulla *Pesiqta Rabbati* cf., *sup.*, cap. I, n. 80.

[120] Secondo Israel Levi le relazioni non sarebbero state solo di buon vicinato, ma anche dottrinarie, nel senso che apocrifi abbandonati dalla tradizione ebraica sarebbero stati accolti dalla Chiesa proprio in questa regione, cf. LEVI 1896, p. 282; mentre Roberto Bonfil ha dimostrato nell'esame dello *Yosippon* e del *Sefer Yuhasin* quanto queste cronache siano influenzate dall'apologetica cristiana (cf. BONFIL 1996, pp. 38 sgg.), ma questo discorso esula dagli scopi di questo studio.

4. I Saraceni tra cristiani ed ebrei nelle Puglie

La saggezza e la perspicacia di r. Shefatiah salvano, nel racconto di Achimaaz ben Paltiel, gli ebrei di Oria, oltre che dalla conversione forzata, anche da un attacco saraceno. L'emiro di Bari, Sawdan al-Mazari, che da poco, nell'862, aveva ottenuto l'investitura dell'emirato (ma l'atto ufficiale gli fu spedito solo nell'863), escogitò un astuto stratagemma per assalire la città di sorpresa: finse di voler trattare la pace e il governatore di Oria inviò proprio r. Shefatiah come ambasciatore. Una volta giunto a Bari, l'emiro intavolò inconcludenti e lunghe trattative con l'unico scopo di arrivare alla sera del venerdì e impedire così il rientro a Oria del rabbino, in modo tale da assalire la città all'improvviso durante il Sabato. Anche questa volta l'emiro non fa i conti con il sapere magico degli ebrei e r. Shefatiah, accorgendosi dell'inganno e dei preparativi militari, riesce miracolosamente a giungere a Oria qualche ora prima dell'inizio del Sabato e a dare l'allarme, mettendo al sicuro all'interno delle mura cittadine pure tutti gli abitanti del contado, vanificando così la sorpresa saracena.[121] Ecco dunque un altro merito del dotto rabbino verso la comunità cittadina, ma qui c'è un fattore nuovo, l'intervento dell'autorità pubblica che invia un maggiorente ebreo a trattare con l'emiro. Questa, come vedremo meglio più avanti, sarà una caratteristica precipua dell'altro ramo della famiglia (e la storia dell'ambasciata è, forse, funzionale a equiparare i due gruppi parentali nelle loro più impegnative attività pubbliche), quello diretto del cronista, che manifesterà la propria grandezza nell'intrattenere rapporti privilegiati con il potere pubblico, con califfi e principi longobardi. Per ora valga qui cogliere questo aspetto: non ostante le ostilità preconcette, anche in territorio bizantino, come poi vedremo meglio in quello longobardo, gli ebrei potevano tornare utili per le loro relazioni, le conoscenze linguistiche e le capacità professionali.

Ciò non toglie che in un altro luogo della cronaca, e sempre a Oria, possiamo cogliere anche il risvolto opposto, l'autonoma violenta iniziativa missionaria delle autorità locali: è proprio l'episodio del martirio di Teofilo a essere eloquente. Condannato a morte dal tribunale rabbinico, sottratto al supplizio dal 'governatore' di Oria con la speranza di una conversione e orrendamente torturato da quest'ultimo a causa del rifiuto dell'abiura e la fedeltà dimostrata al credo dei Padri.[122]

---

[121] La vicenda va inquadrata successivamente alla nomina a emiro di Sawdan e prima dell'865, cf. Ahima'az Ben Paltiel 2009, pp. 272-78 sgg., corrispondenti ai capp. 20-23 del *Sefer*. Sull'emirato di Sawdan al-Mazari cf. Musca 1978, pp. 61-76; Di Branco 2018, pp. 160-64.

[122] Cf. Ahima'az Ben Paltiel 2009, p. 290, corrispondenti al cap. 32 del *Sefer*.

Le cose per gli ebrei pugliesi non andarono sempre bene non ostante la dottrina dei loro rabbini, in realtà su di essi oltre alle persecuzioni religiose al tempo della dinastia macedone, si abbatterono tra IX e X secolo pure le razzie saracene, che condizionarono e contribuirono a ridisegnare la geografia del popolamento giudaico, al pari di quello cristiano. Anche in questo caso possiamo cogliere le conseguenze dolorose della congiuntura dalle fonti più diverse. Tuttavia, le Puglie nelle convulse vicende della seconda metà del IX secolo si distinsero dal resto dell'Italia meridionale per essere l'area in cui il dominio saraceno si è stabilizzato con la costituzione di un emirato,[123] a differenza di altri territori sui quali si abbatteva soltanto la violenza di bande di razziatori insediati in qualche *ribât*, oppure che erano corsi da violenti mercenari al servizio di qualche potentato cristiano.[124] Ciò non toglie che anche in quest'area si registri la medesima sequela di eventi tragici: devastazioni di campagne, razzie, saccheggi di città, deportazione in massa di abitanti ridotti in schiavitù. La pressione militare si abbatte con maggiore intensità sull'interno, non soltanto perché a Bari e Taranto gli Agareni si erano stabilmente insediati e dunque scaricavano la loro violenza sulle grasse aree rurali interne, ma anche perché le bande dirette verso le città capitali longobarde e i relativi principati, oppure verso Napoli e il territorio del ducato, o i ricchi possessi delle abbazie benedettine, utilizzavano il medesimo reticolo viario di collegamento tra i principali centri di popolamento giudaico, che abbiamo già ricordato, e certamente la loro marcia non dovette essere sempre pacifica.

Ciò non ostante, l'episodio della trattativa a Bari di r. Shefatiah è comunque rivelatore di una certa diversità di comportamento rispetto alle zone più settentrionali, quelle, cioè, costituite dalle antiche province della *Campania* e del *Samnium*, dove si abbatteva senza possibilità di scampo la violenza predatrice degli Agareni e la ferocia dei loro capi. L'astuzia di Sawdan è proverbiale, Oria era ben fortificata e probabilmente l'emiro non era in grado di stringere d'assedio un centro di una certa importanza (l'unico assedio di Sawdan a una città murata di cui abbiamo notizia è quello di Conza e fu per lui un vero disastro), ma si comporta in questo caso più come un capo di Stato che come un feroce predone, a differenza di quanto

[123] Si deve a Mufarrag (853-56) la stabilizzazione territoriale dell'emirato con l'acquisizione di ventiquattro castelli nel territorio di Bari, la costruzione di una moschea e l'avvio delle procedure per la formale investitura di *wali*; investitura che però riuscì a ottenere il suo successore Sawdan tra l'862 e l'863, cf. MUSCA 1978, pp. 49 sgg.; DI BRANCO 2011; ID. 2018, p. 161.

[124] Cf. a riguardo per i territori dell'attuale Campania CILENTO 1971b, pp. 135-45.

egli stesso veniva facendo altrove.[125] Certamente dobbiamo rilevare pure la disparità delle fonti disponibili rispetto ad altri territori meglio documentati, come ad esempio quelli di Benevento, Salerno e Capua nel secolo IX, più vicini alla visuale dei cronisti cassinesi. Nelle Puglie, invece, non sempre siamo in grado di ricostruire in maniera altrettanto dettagliata le tappe delle incursioni saracene e molto, invece, oggi si suppone che sia accaduto. D'altra parte, si deve notare che al tempo del 'feroce' e 'spietato' emiro Sawdan al-Mazari (857-71), all'infuori di Canosa di Puglia e Ascoli Satriano, le Puglie sono state risparmiate dai suoi Saraceni, segno che ormai l'emirato si era dato una certa stabilità territoriale e istituzionale, scaricando la propria violenza predatrice sui potentati limitrofi. In effetti, l'emiro a quei tempi poteva contare, oltre che sui ricchi bottini frutto dei saccheggi nelle terre longobarde, sui regolari introiti fiscali dei *dhimmis*, su quelli dei diritti di transito per i porti di Bari e Taranto e poteva reclutare armati anche tra i sudditi cristiani.[126] Invece, i pochi anni di governo di Mufarrag si segnalano come assolutamente pacifici, al punto che si ritiene comunemente il suo assassinio conseguenza della volontà di riprendere le scorrerie nei territori di Benevento e Capua.[127]

La questione non è di poco conto, dal momento che proprio a Venosa dalla seconda metà del IX secolo scompaiono le testimonianze dirette di una presenza giudaica. Comunemente si collega la dispersione di questa comunità, pur in mancanza di notizie precise di un sacco saraceno della città,[128]

---

[125] Su questo aspetto della differenza della memoria tràdita dalle diverse fonti disponibili insiste Musca, che sottolinea come il feroce e blasfemo predone delle cronache latine è invece un colto e tollerante emiro nel suo Stato, MUSCA 1978, pp. 61 sgg.

[126] Cf. sulla questione *ibid.*, p. 68.

[127] Cf., *ibid.*, pp. 49 sgg.

[128] Le fonti disponibili non danno il più delle volte notizie particolareggiate per lo scacchiere pugliese: ad esempio i *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* ricordando le scorrerie dell'846 di Massar e della sua banda di mercenari menzionano dettagliatamente i siti devastati più vicini a Benevento e poi annotano laconicamente che il predone *totamque Apuliam devastabit* (cf. *secunda pars*, [8] p. 20). In ogni caso, dopo il sacco di Brindisi dell'838 e l'occupazione di Taranto dell'840, i saccheggi dei territori ancora longobardi delle Puglie sono per lo più concentrati al tempo della guerra per la *Divisio* del principato di Benevento, ad opera di Apolaffar, il capo dei Saraceni di Taranto reclutato da Siconolfo, e dello stesso Massar, capo dei mercenari beneventani, giustiziato nell'848 da Ludovico II, e di Khalfun (847-52), il conquistatore di Bari, cf. MUSCA 1978, pp. 20 sgg. Lo stesso Achimaaz è molto generico e vago, ricordando che i Saraceni dalla Ca-

alle scorrerie agarene e alle campagne militari di Ludovico II, sulla scorta di un passo di Erchemperto, il quale attesterebbe che l'imperatore avrebbe trovato Venosa tanto devastata e desolata da essere stato costretto a ricostruirla interamente.[129]

In realtà Erchemperto ha scritto qualcosa di diverso: durante la sua offensiva dell'867 contro l'emirato di Bari l'imperatore aveva puntato prima direttamente su Bari e, non riuscendo a espugnarla, aveva ripiegato su Matera, che conquistò facilmente e incendiò, per togliere questo punto di forza al nemico e ostacolare i collegamenti tra le milizie saracene disperse, tagliando così le comunicazioni tra Bari e Taranto; da lì poi ripiegò con il grosso dell'esercito su Venosa, lasciando un forte presidio a Canosa di Puglia per stringere Bari da presso, e il cronista aggiunge: «tunc venit Venusiam, castrametatusque in ea coepitque renovare».[130] Cioè Erchemperto ci dice che Ludovico II si fortificò a Venosa e la 'restaurò', non che ricostruì interamente una città spopolata, devastata e ridotta a un ammasso di rovine, la quale, in buona sostanza, divenne in tal modo il centro arretrato della sua campagna militare, il suo quartier generale, forse proprio perché era un importante nodo stradale che gli consentiva di spostarsi facilmente e rapidamente verso

---

labria si spostarono in Puglia, dove conquistarono molte città, spogliandole e saccheggiandole, cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, 20 p. 272. In realtà, l'unica notizia certa che ci è rimasta di un saccheggio saraceno di Venosa risale al 911-14, cf. AMARI 1986, vol. II, p. 194. Oltre alle singole testimonianze coeve va citato pure il ricordo del monaco Giovanni, l'autore del *Chronicon Vulturnense*, scritto tra il 1115 e il 1139 ca, il quale sapeva che i Saraceni avevano portato sì orrori e distruzioni, ma non il mutamento radicale degli insediamenti umani, che invece data a un periodo più tardo, l'XI secolo, e lo riconduce all'impatto della venuta dei Normanni (cf. C.V., vol. I, p. 231). Un'evoluzione del paesaggio parallelo a quella dell'Italia meridionale bizantina, dove nell'XI secolo si diffondono torri di difesa e borghi fortificati, cf. GUILLOU 1978a, p. 54.

[129] È questa l'opinione di Cesare Colafemmina ribadita in più d'una occasione cf. COLAFEMMINA 1980a, p. 216; ID. 1996, p. 317; AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, p. 85; COLAFEMMINA 2006, p. 319. Tuttavia, non essendoci rimasta memoria di eventi bellici, che avrebbero causato radicali devastazioni e lo spopolamento totale della città, vengono semplicemente presupposti a causa del reticolo viario e del probabile passaggio degli armati dei vari schieramenti in lotta.

[130] E., 33 p. 142. Già Michele Amari aveva evidenziato la tattica di Ludovico II di tenersi col grosso dell'esercito su Venosa, in maniera tale da intervenire dove abbisognava, cf. AMARI 1986, vol. II, p. 518. Sui movimenti di Ludovico II tra l'867 e l'869 in occasione di questa campagna valga qui citare BÖHMER, Bd. I, pp. 505 sgg., sulle fonti e la letteratura concernenti le spedizioni meridionali di Ludovico II si tornerà in seguito.

Benevento da un lato e l'ampio fronte della guerra antisaracena dall'altro[131] e sarebbe ben strano che l'imperatore si sia insediato tra rovine spopolate, potendo scegliere anche altri siti abitati in zona.

Inoltre, c'è da osservare che non ostante le violenze, i saccheggi e le deportazioni di massa patiti dalle popolazioni di campagne e città dell'Italia meridionale, puntualmente descritti con toni apocalittici dai cronisti, il sacco saraceno prima e la controffensiva delle armi cristiane poi non implicano di necessità la scomparsa radicale dei centri abitati, oppure la totale desolazione e spopolamento delle campagne. Limitandoci a questo scacchiere, ma si potrebbero fare molti altri esempi nei territori delle tre città capitali longobarde, anche Lupo Protospatario registra, ad esempio, l'incendio di Matera dell'867 ad opera di Ludovico II, il suo ingresso in Oria, ma né l'uno, né l'altro centro scompaiono, anzi patiranno molti altri assedi e violenze.[132] Certamente anche qui, come nelle Calabrie, gli eventi politico-militari hanno avuto una loro incidenza sulla geografia del popolamento, ma è difficile credere che sia scomparsa del tutto e all'improvviso la presenza ebraica soltanto a causa di un determinato evento bellico. In effetti, è più probabile che le difficoltà della congiuntura abbiano contribuito a ridefinire in generale tra IX e X secolo il popolamento giudaico, come già abbiamo visto per i territori calabresi, accelerando un processo di concentrazione degli stessi ebrei sulla costa, nelle città portuali, nei nuovi centri amministrativi ed economici più rilevanti; processo che sembra rispondere a dinamiche interne all'emigrazione ebraica, attratta dai siti che di volta in volta emergevano, svolgendo essi funzioni amministrative e attività economiche preminenti, mentre contemporaneamente si portava a compimento il più generale processo insediativo di urbanizzazione degli ebrei e il loro abbandono delle aree rurali con una conseguente mutazione della loro *facies* economico-sociale.

Nel caso specifico di Venosa, l'abbandono degli ipogei sotterranei prima, la forte riduzione delle aree cimiteriali in superficie poi, entrambi suc-

---

[131] Proprio qui, per esempio, in *finibus Beneventana pago Venosiana*, si era acquartierato per il convegno con il fratello Lotario forse già nell'863 o in occasione degli altri suoi passaggi per la città tra l'867 e l'869, cf. A.B.H., 13 p. 46.

[132] Cf. A.B., p. 52; scorrendo i due annalisti baresi sono molti i riferimenti a fatti d'arme e devastazioni concernenti entrambi i siti, *ibid., pass.* Martin per gli ebrei di Oria dubita, giustamente, che la fine della comunità sia avvenuta all'improvviso e a causa del sacco saraceno del 925, cf. MARTIN 1993b, p. 494 n. 18. Più in generale, oltre che per il caso specifico di Oria, Attilio Milano riteneva che il sacco saraceno abbia costituito un evento doloroso nella vita delle comunità meridionali di IX e X secolo, ma non la cesura definitiva, tale da segnarne la scomparsa definitiva, MILANO 1963, p. 54.

cessivamente saccheggiati da chi cercava pietra da costruzione (epigrafi ebraiche di questa città sono state infatti riutilizzate nella muratura della Trinità di Venosa, altre sono invece finite come materiale di spoglio a Matera)[133] ci ha fatto perdere molte testimonianze e probabilmente il numero degli ebrei si ridusse al punto tale da rendere irrilevante il loro apporto all'ebraismo pugliese e da sfuggire del tutto alla visuale delle scarse fonti latine disponibili. In effetti, ciò che viene meno, qui, e poi successivamente a Oria nel 925, sono le fonti interne all'ebraismo, per giunta in due centri per i quali mancano fonti documentarie latine coeve.

La stessa sorte, dunque, pare segnare anche la comunità ebraica di Oria, che, come già rilevato, fu violentemente dispersa il 4 luglio del 925, per poi sparire dalla visuale delle fonti posteriori. Le più diverse testimonianze concordano tanto sull'entità dell'eccidio commesso dai Saraceni durante la presa della città, quanto sull'alto numero di schiavi venduti in Africa: non solo il triste ricordo autobiografico di Shabbetay Donnolo, che ci tramanda memoria dei nomi degli anziani trucidati, i più eminenti e dotti ebrei, tra i quali un suo parente, r. Hasadiah ben r. Hananeel, e il suo maestro, r. Ammon, è suffragato dalle fonti latine,[134] ma anche da Ibn 'Idari,[135] secondo il quale ben seimila combattenti furono uccisi e diecimila prigionieri furono deportati, tra i quali un patrizio che pagò a caro prezzo la sua libertà.[136] Tra i giovani catturati a Oria non c'era soltanto Shabbetay Donnolo, ma anche Musa, o Mosheh, ben El'azar, che divenne anch'egli un rinomato medico, al servizio però dei Fatimidi in Tunisia prima e in Egitto poi, ascoltato consigliere di al-Mansur, al-Muizz e al-Aziz, nominato per tanto *nasì* e protettore

---

[133] Cf. Colafemmina 2004b, pp. 103-16.

[134] Cf. A.B., p. 52, ma sopra tutto L.P.A., p. 53, dove Lupo Protospatario annota: «capta est Oria a Sarracenis mense iulii, et interfecerunt cunctos mares, reliquos vero duxerunt in Africam, eos venundantes».

[135] Cf. Canard 1950, p. 217.

[136] Non è da credere che un così alto numero di morti e prigionieri fosse costituito tutto da nativi di Oria. Michele Amari, infatti, sostenne che, non solo per le popolazioni dei distretti limitrofi era diventata un rifugio sicuro, ma la stessa Oria era stata trasformata in un caposaldo bizantino, dove si erano ridotti gli imperiali in ritirata dalle Calabrie e dove fu infatti catturato anche un patrizio, che versò un riscatto di cinquemila *mitqâl* d'oro, cf. Amari 1986, vol. II, p. 202. D'altra parte, lo stesso Ibn 'Idari favoleggia del bottino di Oria, costituito da una gran quantità di monete, gioielli e stoffe preziose mai vista prima, cf. Canard 1950, *loc. cit.*, segno che la città era considerata da molti, e per ragioni diverse, un riparo sicuro.

di tutti gli ebrei d'Africa e di Sicilia, morto poi nel 976, lasciando la sua carica di medico di corte al figlio.[137]

Con molta probabilità, ricorrendo a un anacronismo — la conquista di Oria nella cronaca diviene opera dello stesso al-Muizz, ma in realtà a guidare i Saraceni era stato il ciambellano di questi, Abu Ahmad Gia'far ibn 'Ubayd — Achimaaz ben Paltiel usa la biografia di Musa, o quel che di lui sapeva, e lo identifica con r. Paltiel, suo diretto antenato, il capostipite, cioè, del ramo della famiglia che finì con l'insediarsi a Capua, la sua città natale.[138] Secondo il cronista, infatti, quando al-Muizz prese Oria chiese espressamente notizie della famiglia di r. Shefatiah, della quale rifulgeva allora r. Paltiel, un esperto astrologo; questi predisse la fortuna del conquistatore in Sicilia, in Ifriqiya e in Egitto e ne divenne il rispettato consigliere, seguendolo nella sua ascesa.[139]

Nel caso di Oria sappiamo pure che i superstiti riuscirono a rifugiarsi a Bari e a Otranto con i loro beni e quelli di altri che non si erano salvati[140] e comunemente si ritiene che con quell'eccidio la vita ebraica nella cittadina messapica si sia spenta, essendo stata completamente distrutta la comunità e i pochi superstiti all'eccidio rifugiati altrove.[141] Tuttavia, la città non scompare il 4 luglio del 925, anzi i Saraceni la saccheggiarono più volte, incendiandola nel 977 «et cunctum vulgus in Siciliam deduxerunt»,[142] e nelle registrazioni degli annalisti baresi è regolarmente attestata nei fatti d'arme fino alla conquista normanna. La stessa Taranto, per fare un altro esempio, dove invece abbiamo testimonianze giudaiche senza cesure fino all'XI secolo, fu presa e devastata dagli Agareni il 15 agosto del 928.[143]

---

[137] Cf. LEWIS 1967, pp. 177-81; COLAFEMMINA 2006b; ID. 2006c, p. 74; ID. 2012C, pp. 315, 316.

[138] L'identificazione di r. Paltiel con Musa ben Elaʿzar è stata fatta da LEWIS 1967; su di essa concorda Colafemmina nel suo commento ad AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, pp. 33 sgg. e nei saggi più sopra citati, per il quale Paltiel cambiò il nome in Musa con finalità apotropaiche, quando incorse in un pericolo mortale. Su questo antenato di Achimaaz cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, pp. 66 sgg.

[139] Cf. *ibid.,* pp. 314 sgg., corrispondenti ai capp. 44 sgg. del *Sefer*, dove si racconta dell'assedio, della strage e della deportazione degli abitanti, tra i quali il personaggio più importante era proprio r. Paltiel / Musa.

[140] *Ibid.*, 48 p. 320.

[141] Cf. COLAFEMMINA 1980a, p. 219; AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, p. 25; COLAFEMMINA, 2012c, p. 315.

[142] Cf. A.B., p. 55.

[143] *Ibid.*, p. 52. Lupo Protospatario è meno parco di notizie e scrive: «927. Fuit excidium

Le violenze ismaelite provocarono ferite improvvise e dolorose, indubbiamente, ma le città e le campagne non venivano mai devastate in maniera irreparabile e definitiva, al pari dei territori longobardi più settentrionali. Molti emigrarono e gli ebrei che fino al IX secolo appaiono maggiormente addensati nelle aree interne si concentrarono in questo torno di anni nelle città portuali della costa, ma è difficile credere che siano scomparsi del tutto all'interno: con molta probabilità non erano più in un numero tale da esprimere tanti illustri dotti, come era avvenuto in passato, e poter eguagliare la ricchezza culturale e spirituale delle generazioni precedenti, nonché competere con i gruppi più numerosi presenti nei centri più dinamici e preminenti della costa pugliese. A riguardo andrebbe ripresa la discussione sulle fonti di Achimaaz ben Paltiel: abbiamo già notato come un peso enorme nella redazione della cronaca abbia avuto la tradizione orale, principalmente quella familiare tramandata a Capua dai parenti del cronista e dalle altre famiglie di ebrei residenti. Tuttavia, la ricchezza dei particolari e degli aneddoti narrati riguardanti gli ebrei oritani non può discendere soltanto dalle memorie capuane dell'XI secolo, forse c'è dell'altro. Achimaaz non ne parla, ma c'è chi ritiene che da Capua abbia fatto un viaggio fino a Oria, dove avrebbe raccolto dagli anziani ebrei vari aneddoti e leggende per arricchire il suo racconto[144] e dunque nella prima metà dell'XI secolo ci sarebbe stato ancora chi ricordava quanto era accaduto due secoli prima. Su questo punto non c'è, tuttavia, un totale accordo tra gli studiosi e c'è chi invece ha ipotizzato che a Capua la famiglia di Achimaaz custodisse ancora un'antica Bibbia proveniente da Oria, scampata al saccheggio saraceno del 925, fittamente annotata con le notizie degli avi.[145] A meno di non dover riprendere le tesi positiviste sulla fervida fantasia del cronista che inventa di sana pianta

Tarenti patratum, et perempti sunt omnes viriliter pugnando; reliqui vero deportati sunt in Africam. Factum est in mense augusti in festivitate sanctae Mariae», *ibid.*, p. 54, e il sacco di Taranto è pure ampiamente documentato da fonti arabe, cf. FALKENHAUSEN 1968, p. 133 n. 3. In genere, le informazioni che i cronisti ci tramandano, anche nei territori dell'antica *Campania* e dell'antico *Samnium,* sulle incursioni saracene, al pari delle campagne militari di altri, sono sempre apocalittiche, ma superata la congiuntura critica la vita nelle campagne e nelle città riprende con il ritmo consueto.

[144] Cf. KAUFMANN 1896, p. 2; FERORELLI 1915, p. 32; BONFIL 1996, p. 71. Ovviamente le memorie raccolte dal cronista non erano tutte interne alla sua famiglia, ma erano state raccolte da varie comunità, su queste testimonianze parallele cf. NEUBAUER 1892, pp. 613, 614, 616-19; KLAR 1944, pp. 45-47.

[145] È quanto afferma Colafemmina nella sua introduzione ad AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, p. 26.

aneddoti gustosi per sopperire alla mancanza di notizie certe, è difficile pensare che queste note marginali, che al più dovevano tramandare i nomi degli avi e fatti salienti in maniera annalistica, costituendo dunque la scheda della memoria della famiglia del cronista, possano da sole essere state usate per dar vita al racconto lussureggiante della *Megillat*.

Comunque sia, è indubbio che tra il IX e il X secolo è nelle due principali città della costa, Bari e Otranto, i principali centri amministrativi, economici e portuali della provincia bizantina, che ritroviamo le comunità giudaiche più rilevanti e quello stesso fervore intellettuale e religioso che aveva invece contraddistinto fino ad allora le aree più interne delle Puglie. Una dinamica percepibile plasticamente con la fuga verso queste due città del grosso degli ebrei oritani scampati all'eccidio del 925. Certamente ad accelerare questo processo contribuirono le violenze saracene (e con molta probabilità più quelle del X secolo che del IX); ma esso va inquadrato in una generale ridefinizione degli assetti istituzionali, economici e sociali della regione, iniziati quando Bari divenne il 25 dicembre dell'876 (data dell'ingresso in città del baiulo Gregorio) il centro amministrativo dei possessi latini di Costantinopoli in Italia, sviluppandosi straordinariamente proprio per questa ragione, e Otranto, che da tempo era già il principale porto di comunicazione con la capitale dell'Impero e il Vicino Oriente, consolida il suo ruolo e la sua importanza, grazie alla ripresa della politica occidentale di Costantinopoli e alla conseguente necessità di collegamenti marittimi sicuri. Un processo che cronologicamente coincide anche con il generale arretramento degli ebrei dal mondo rurale e la loro maggiore concentrazione in ambiente urbano, con un marcato impegno in attività economiche cittadine. Ovviamente, nell'Italia meridionale, un universo essenzialmente urbano, il processo riguarda la maggiore importanza di talune città rispetto ad altre, capaci quindi di attrarre ebrei più che altrove. D'altra parte, tra X e XI secolo è proprio a Bari e a Otranto che troviamo attivi quegli stessi poeti sinagogali, che invece precedentemente erano fioriti tra Venosa e Oria.

5. L'emarginazione degli ebrei nelle Puglie

Si è già detto che anche a Bari le più antiche testimonianze giudaiche sono epigrafiche e con esse riusciamo a coprire un arco cronologico compreso tra il V e il IX secolo,[146] lasciandoci memoria non solo della gerarchia interna alla comunità con uno stratego, probabilmente con competenze

[146] Sugli ebrei a Bari, oltre a quanto già citato fino ad ora (cf., *sup.*, cap. I, n. 61 e § 3), cf. Colafemmina 1980a, pp. 220-23; Id. 1988a, pp. 513-21; Id. 1989a, pp. 305-10; Id. 2011, pp. 473-79.

amministrative e militari, ma anche di un illustre poeta sinagogale quale Mosheh ben Eliah, del quale ci è rimasta appunto la stele funeraria. Allora anche a Bari non si riesce ad andare oltre il IX secolo con le testimonianze epigrafiche e non certo perché in quel periodo scompaiano gli ebrei in città, anzi la comunità proprio allora, rispetto al passato, diviene rilevante e cospicua, al pari dello sviluppo della città, grazie alla nuova collocazione amministrativa di essa, prima come capitale dell'emirato, poi, dopo il fallimento della politica italiana di Ludovico II e la ripresa dell'iniziativa costantinopolitana, ancora come città capoluogo del tema e del catepanato. Probabilmente anche qui a causa della depredazione a fini edilizi delle aree cimiteriali e lo sconvolgimento dei luoghi, per il processo di urbanizzazione, ampliamento e rinnovamento dell'insediamento cittadino, sono sparite le testimonianze su pietra. D'altra parte, un limite evidente dell'uso a fini storici della documentazione epigrafica è proprio la rapsodicità di essa e la casualità delle scoperte, e non solo per questioni cronologiche. Si è già detto, ad esempio, di Taranto, dove con le testimonianze più diverse giungiamo agli ultimi anni dell'età bizantina nell'XI secolo, ma dove le testimonianze epigrafiche si arrestano al IX-X secolo, segno che successivamente a quella data le devastazioni delle aree cimiteriali, il riuso del materiale di spoglio furono tali da non lasciarci altri monumenti.[147] D'altra parte, a Taranto nel 925, mentre affluivano in quel porto gli ebrei deportati da Oria per essere imbarcati e venduti come schiavi in terre islamiche, erano attivi altri ebrei liberi che riuscivano a riscattare i propri parenti, come capitò a Shabbetay Donnolo, il quale, una volta emancipato, completò la sua formazione intellettuale nell'Italia meridionale bizantina, forse proprio in Terra d'Otranto, l'antica *Calabria*, attingendo a ricche biblioteche e alle tradizioni più disparate. Con una qualche probabilità è stato pure per un certo periodo a Otranto e forse proprio in questo porto ha avuto la possibilità di incontrare il sapiente babilonese Bagdash, che divenne il suo maestro di astronomia; un altro saggio, dunque, proveniente come r. Aharon da Baghdad e intorno agli anni Trenta del X secolo.[148]

[147] Per Colafemmina le necessità di ricostruzione e di accrescimento delle fortificazioni della città nel periodo più intenso degli attacchi saraceni, quello posteriore, cioè, alla riconquista bizantina dell'880, ha accelerato il riuso delle epigrafi a fini edilizi, cf. COLAFEMMINA 1977a, p. 127.

[148] Sulla biografia di Shabbetay Donnolo cf. quanto già cit., *sup.*, cap. I, n. 16. Di recente CUSCITO 2018 ha tentato di ampliare gli orizzonti della formazione di Donnolo, notoriamente circoscritti all'universo greco dell'Italia meridionale; ma non abbiamo prove certe di viaggi del medico oritano nel Vicino Oriente, né, tanto meno, di una sua cono-

Tornando a Bari, si è detto dei sei mesi che r. Aharon trascorse in città prima di imbarcarsi per far ritorno a Baghdad e certamente non dovette trascorrere tutto il suo tempo alla corte dell'emiro, chiuso nel palazzo di Sawdan el-Mazari a discettare con lui di speculazioni mistiche, misteri esoterici e astrologia, la sua presenza avrà avuto anche qui, come nelle altre tappe del suo viaggio meridionale, notevoli influssi culturali e amministrativi, e avrà dato nuovo impulso anche in questo luogo agli studi talmudici. D'altra parte, la leggenda del X secolo che fa risalire ai dotti ebrei baresi la fondazione delle scuole rabbiniche di Egitto, Ifriqiya e Spagna ha un suo fondamento proprio nella nuova dimensione raggiunta dagli studi talmudici nel IX secolo. Di un'attiva corte rabbinica all'interno di questa comunità abbiamo due testimonianze precise: un responso a un quesito su impegni matrimoniali databile alla fine del X secolo, se non ai primi dell'XI,[149] e il ricordo dello stesso *Sefer Yuhasin.* Nella cronaca di Achimaaz Bari è la prima tappa italiana del viaggio di ritorno di r. Hananeel ben Paltiel, lo zio dell'astrologo e consigliere di al-Muizz. Questi chiede il permesso al 're' dell'Africa di far ritorno nelle Puglie; ottenutolo, passa prima per Costantinopoli, dove si fa rilasciare un atto imperiale con il quale ottiene la facoltà di recuperare tutti i suoi beni in qualsiasi territorio dell'Impero siano rinvenuti. Proprio a Bari presso alcuni ebrei oritani scampati al saccheggio del 925 rinviene una Bibbia, dei monili e delle vesti femminili di proprietà della sua famiglia, ma è costretto a rivendicare i suoi diritti dinanzi a una corte rabbinica,[150] esibendo la lettera imperiale a sostegno delle sue buone ragioni.[151]

Lo stesso capitolo del *Sefer* che narra delle indagini a Bari di r. Hananeel rivela che i sopravvissuti al sacco di Oria del 925 si erano rifugiati a Bari e a Otranto e di uno di essi abbiamo ancora memoria in una lettera di

---

scenza dell'arabo tale da consentirgli un'esperienza intellettuale diversa da quella che poteva fare leggendo trattati astronomici in greco, o comunicando in greco con sapienti orientali in viaggio nell'Italia meridionale.

[149] Non è univoca la data di questa decisione, che per Schirmann (1969, p. 198) è certamente dell'XI sec.; va ricordato che tra i firmatari del responso compare il poeta Eliah ben Shemaiah, vissuto proprio tra la fine del X e i primi dell'XI sec. Lo stesso Schirmann (*ibid.*, p. 197) ricorda inoltre come il poeta barese Abraham ben Isaac si sia fregiato del titolo di *alluf.*

[150] In generale sull'amministrazione della giustizia nelle comunità ebraiche altomedievali e sul valore semantico da dare a tribunale e giurisdizione nell'universo giudaico cf. Bonfil 1997.

[151] Cf. Ahima'az Ben Paltiel 2009, 48 p. 320.

poco posteriore,[152] che forse è stata spedita proprio da Bari: si tratta di r. Abraham ben Jehoshaphat, definito dallo scrivente come un maestro della «dispersa comunità di Oria». Poiché l'epistola narra delle vicissitudini degli ebrei di due comunità vicine, la prima, quella del mittente, è ignota, la seconda, certa, è Otranto, sulla base di questo passaggio, collegandolo, per l'appunto, a quanto scrive Achimaaz ben Paltiel sul rifugio dei superstiti del sacco di Oria, si potrebbe pensare a Bari come sede del primo gruppo di ebrei e luogo di spedizione della lettera.[153] La lettera è indirizzata a Hasdai ibn Shaprut, medico e consigliere del califfo di Cordova, ʿAbd ar-Rahman III, che ebbe pure la gestione delle dogane del califfato, e fu a capo di tutti gli ebrei del suo regno e in questa posizione fu prodigo di aiuti agli ebrei della diaspora.[154] In essa si narrano minuziosamente le vicissitudini di due comunità limitrofe vittime dell'ondata persecutoria antigiudaica che scosse l'Impero costantinopolitano al tempo dell'imperatore Romano I Lecapeno (919-44);[155] e la data più probabile dell'epistola deve essere stata di poco posteriore al 932.

Nella città dello scrivente, probabilmente Bari, vista anche la facilità e rapidità di comunicazione con Otranto e la possibilità di allertare per tempo gli ebrei della città salentina, ci furono delle violenze improvvise, culminate con un rogo di manoscritti, forse nel vano tentativo di far apostatizzare gli ebrei. Gli stessi ebrei di questa prima comunità perseguitata riuscirono ad avvisare in tempo quelli di Otranto del pericolo imminente. Il sito da cui è stata spedita è un punto oscuro della lettera, dal momento che il testo è mutilo della parte iniziale: c'è infatti chi ha sostenuto con argomenti paleografici che essa non possa essere stata scritta a Bari, bensì a Napoli.[156] Tuttavia, è difficile dare credito a questa ipotesi, perché lo scrivente è un ebreo sfuggito alla persecuzione di Romano I Lecapeno, che non poteva certo essere

[152] L'epistola è stata più volte edita e tradotta, cf. MANN 1872, pp. 12-16, 23-27; ADLER 1914, su questa edizione cf. POZNANSKI 1914; CASSUTO 1918-20; STARR 1939, pp. 150-54; GOLB 1973, pp. 115, 116; COLAFEMMINA 1980a, pp. 222, 223; GOLB – PRITSAK 1982, pp. 79, 86-90; COLAFEMMINA 1999a, pp. 247-56.

[153] Proprio per questo particolare ritengo priva di fondamento la tesi di Colafemmina per cui la lettera sarebbe stata spedita da Taranto, mentre Bari sarebbe menzionata soltanto come luogo ove aveva lavorato il copista Mar Shemuel prima di far ritorno a Taranto, cf. COLAFEMMINA 1999a, pp. 255, 256.

[154] Su Hasdai cf. ASHTOR 1973, vol. I, pp. 155-93.

[155] In generale su questo regno cf. RUNCIMANN 1977.

[156] Cf. GOLB – PRITSAK 1982, pp. 86-90, ma cf. pure GOLB 1983, pp. 175-201.

avvenuta in una città di fatto indipendente dal governo di Costantinopoli, quale era la Napoli del X secolo, che in particolari congiunture si comportava sullo scacchiere come una potenza alleata e non come il capoluogo di una provincia bizantina. Lo scrivente potrebbe forse essersi formato a Napoli e da qui essersi poi spostato a Bari. In più, tra i sopravvissuti menzionati c'era, come si è detto, un illustre rabbino di Oria scampato già al sacco del 925 e i superstiti di quell'eccidio non si erano rifugiati di certo a Napoli. Comunque sia, da quest'ultima città non si potevano avvisare rapidamente gli ebrei di Otranto del pericolo imminente. E infatti gli ebrei otrantini fecero in tempo a nascondere i rotoli della Legge, così bene da non essere rinvenuti dai loro aguzzini. Pur troppo, tre tra i più pii ed eminenti di essi affrontarono il martirio, suicidandosi pur di non rivelare il nascondiglio: essi erano due saggi e dotti rabbini e il loro pio discepolo, ricordato, oltre che per la sua rettitudine, anche per essere un abile mercante.[157] Lo scrivente fa anche un elenco puntuale degli insigni rabbini scampati nelle due città alle violenze e lui stesso, come pare, sembra essere stato un sopravvissuto.

Il poscritto della lettera tramanda, inoltre, una delle testimonianze indirette dell'importanza e della notorietà nel mondo ebraico mediterraneo del *Sefer Yosippon*, già nel primo trentennio del X secolo. In esso apprendiamo, infatti, che Hasdai ibn Shaprut aveva chiesto proprio alla comunità dello scrivente una copia del libro; essa venne realizzata in un'altra località ad opera di un esperto copista, Mar Shemuel, un altro sopravvissuto alla persecuzione, che al termine del suo lavoro, durato nove mesi, si era messo in viaggio con il manoscritto, ma lungo la strada, a dodici miglia dalla sua destinazione, venne assalito da alcuni malviventi che lo depredarono di tutto ciò che aveva con sé, incluso il libro. Dato l'allarme, il capo della comunità dello scrivente, un medico di nome Abraham ben Sasson, organizzò una spedizione armata e si mise sulle tracce dei banditi, ma non riuscì a recuperare nulla e tutto il racconto dell'epistola servì allo scrivente per giustificarsi con il committente del fallimento dell'iniziativa e scusarsi per l'inutile e lunga attesa. Ebbene, un altro punto controverso della lettera è il poscritto e l'esatto sito dell'agguato lì menzionato: secondo taluni studiosi il copista con la copia dello *Yosippon* richiesta proveniva addirittura da Lipari, e dunque avrebbe dovuto essere sbarcato ad Amalfi e assalito poi sulla via per Napoli a dodici miglia dalla città, per cui tutta la vicenda sarebbe accaduta sulla co-

[157] Per Roberto Bonfil proprio a Otranto in questa occasione per la prima volta venne idealizzato il suicidio collettivo «come valido mezzo per manifestare il rifiuto dell'abiura», cf. BONFIL 1996, pp. 57 e 60-62, e ha inizio qui un processo culminato alla fine dell'XI sec. con i suicidi collettivi in Germania provocati dalle violenze dei crociati.

sta tirrenica e non su quella adriatica;[158] ma è più verisimile che lo *Yosippon*, a pochi decenni dalla sua composizione, sia stato copiato in un sito vicino a quello dove più probabilmente era stato scritto, per non tacere del fatto che è molto difficile ubicare proprio a Lipari una scuola scrittoria giudaica. Infine, non va sottovalutato il fatto che a Otranto, dove comunque nel X secolo erano attivi tre dei poeti già ricordati, Menachem Corizzi, Meiuchas da Otranto e Shabbetai da Otranto, abbiamo probabili tracce a partire dagli anni Settanta dell'XI secolo di una scuola di copisti ebrei[159] e nulla vieta di credere che fosse attiva già il secolo anteriore, al tempo della redazione della lettera.

Un altro nodo controverso è la cronologia dell'epistola. C'è chi vorrebbe collocare tutte le vicissitudini narrate negli anni Quaranta del X secolo,[160] a un periodo di poco anteriore al 20 dicembre del 944, data della deposizione di Romano I, dal momento che Hasdai non si limitò solo a prendere atto dei tragici avvenimenti, ma scrisse a Elena, la figlia di Romano I Lecapeno e moglie dell'imperatore Costantino VII, raccomandandole gli ebrei che vivevano nei territori dell'Impero e chiedendo per loro la sua protezione. Questa data si accorderebbe con la testimonianza di al-Masʿudi, secondo il quale Romano I tra il 4 settembre del 943 e il 23 agosto del 944 costrinse tutti i suoi sudditi ebrei a convertirsi e molti dai territori dell'Impero a causa di questo stesso provvedimento furono costretti a rifugiarsi tra i Cazari, il cui re poco prima si era convertito all'ebraismo,[161] ma non con le testimonianze veneziane. Queste ultime datano le persecuzioni antigiudaiche di Romano I tra il 932 e il 936.[162] In effetti, la lettera di Pietro II Candiano a Enrico I, con la quale il doge tentava di indurre il re tedesco ad adottare le medesime misure antigiudaiche dell'imperatore bizantino, col fine recondito di liberarsi della concorrenza commerciale ebraica (obiettivo raggiunto dai veneziani solo nel 992), è del 932.[163]

Tutta la vicenda dà bene comunque il senso dell'importanza delle due comunità di Bari e Otranto nel X secolo; ma anche delle scuole rabbiniche di esse e della rete di comunicazioni nella quale erano inserite, al punto

---

[158] Cf. GOLB – PRITSAK 1982, pp. 87-90.

[159] Cf. CUOMO 1977; BEIT-ARIÉ 2004, p. 14; PERANI – GRAZI 2006.

[160] Cf. GOLB – PRITSAK 1982, p. 90.

[161] Cf. CANARD 1950, p. 31.

[162] Già Umberto Cassuto nel suo commento alla lettera aveva rilevato questa coincidenza cronologica, cf. CASSUTO 1918-20, pp. 108, 109.

[163] Cf. CONSTITUTIONES, *Henrici I. constitutiones*, 4 p. 6.

da giustificare sia la leggenda del X secolo più volte ricordata dei quattro dotti rabbini baresi partiti per un incontro di studio e catturati dai corsari saraceni, fondatori delle principali accademie del mondo islamico, sia il noto proverbio di Rabbenu Tam (1100 ca-71), ancora in pieno XII secolo, quando ormai la scienza di esse era traslata altrove. Tuttavia, anche a Bari non troviamo soltanto tracce di poeti, mistici e dotti rabbini: anteriormente al 1034-57 l'ebreo barese Maniace figlio di Mosé aveva venduto una sua proprietà, costituita da una terra con alberi di olive e oleastri localizzata a Buterrito.[164] Ancora nella prima metà del secolo XI un ebreo di Bari si mise in viaggio alla volta di Salerno con una grossa somma di denaro, da trasferire forse in Tunisia, ma anche lui fu aggredito dai banditi, che lo derubarono; rimediò alla perdita un suo parente, Iacob ben Amram, capo degli ebrei tunisini, che organizzò per lui nella sua terra una colletta tra correligionari, rinviando quella a beneficio delle accademie gerosolimitane.[165]

Anche per Bari abbiamo un termine preciso, oltre il quale paiono spegnersi le testimonianze di tanta vitalità intellettuale e fervore religioso, ma non scompaiono del tutto gli ebrei: il rogo della giudecca del 1051, insieme con le case del suo oppositore Adralisto, a opera di Argiro;[166] tanto devastante che ancora nel 1086 è ricordato il luogo dove un tempo sorgeva la sinagoga, ma dove a quell'anno appare invece edificata la chiesa dei SS. Silvestro e Leone.[167] Tra questi due termini cronologici va collocato un atto dell'agosto

---

[164] Cf. De Donato 1974, 1 p. 210.

[165] Cf. Goitein 1967-71, vol. II, p. 25.

[166] Le vicende del 1051 sono da inquadrare nella svolta che a Costantinopoli Argiro riuscì a imprimere alla politica imperiale: abbandonato il progetto politico paterno, dopo l'esperienza del 1040-42, fu nominato duca d'Italia, Calabria, Sicilia e Paflagonia; sbarcato a Otranto nel marzo del 1051, prese con faciltà Bari, restaurando l'autorità imperiale e provocando l'assassinio di Drogone conte di Puglia e la rivolta delle popolazioni pugliesi contro i Normanni, oltre ad avviare trattative con Leone IX ed Enrico III per costituire una vasta lega antinormanna, cf. Petrucci 1962, *ibid.* per la bibliografia, a cui sono da aggiungere Falkenhausen 1978, pp. 59 sgg. e 97, 98; Ead. 1982, pp. 121-23; Ead. 1986a, pp. 200, 208, 209; Corsi 1990, pp. 21 sgg., *ibid.* per altra bibliografia. Sugli oppositori di Argiro e la loro sorte è ben informato Lupo Protospatario, cf. L.P.A., p. 59.

[167] Blumenkranz riteneva che la distruzione della sinagoga risalisse a violenze scatenatesi probabilmente nel 1066 a seguito della conversione dell'arcivescovo Andrea alla fede giudaica, cf. Blumenkranz 1963b; ma a differenza del 1051 a quella data non abbiamo memoria di violenze collettive in città contro gli ebrei. Sulla testimonianza delle violenze antigiudaiche di Argiro e dei suoi cf. I.C.B., p. 151; l'atto del 1086 è la nota

del 1075, nel quale il catepano di Bari concede a un *bonus fidelis* di Roberto il Guiscardo il diritto di affittare, usufruendo pienamente per un anno degli introiti garantitigli in tal modo, un buon numero di immobili ubicati in città, tra i quali una *casa de ipso ebreo*.[168] Di certo nello scontro violento tra le varie fazioni cittadine si erano inseriti anche gli ebrei, solidali, per ragioni economiche e sociali, ma forse anche ideologiche, con gli oppositori di Argiro, e probabilmente in maniera talmente incisiva da essere in grado di alterare gli equilibri tra i vari gruppi che si fronteggiavano e provocare una reazione tanto spropositata, se paragonata all'entità complessiva delle violenze commesse contro gli altri baresi di fede cristiana in quella occasione, le quali furono di portata nettamente inferiore. Con molta probabilità, da un lato pesava la determinazione nella rivolta e l'adesione alla fazione antibizantina della cittadinanza, con cui gli ebrei coglievano l'occasione per liberarsi dal peso di un'amministrazione opprimente, che per essi doveva essere più gravosa che per gli altri baresi oppositori del legittimo governo, e dall'altro la tradizione repressiva antigiudaica bizantina. Ciò accadeva in un complicato quadro sociale ed economico nel quale, sotto le bandiere di due fazioni che si scontravano, i cittadini si schieravano per i motivi più diversi, da quelli personali alla solidarietà di ceto, ai complicati meccanismi dei contrasti tra gruppi parentali, alle idealità politiche, così come d'altra parte accadeva in tutte le altre città italiane del tempo.

Il duca Argiro in questa congiuntura ristabilì con determinazione e rigore l'ordine costituito a Bari, con molta probabilità anche infervorato dal

concessione di Sichelgaita sulla quale torneremo più avanti. Tuttavia, nel 1055/56 la giudecca è menzionata come riferimento topografico in una donazione dell'augusta Teodora all'arcivescovo di Bari Nicola, cf. FALKENHAUSEN 2012c, p. 191, la *curtis veterana*, cioè, *que prius dicta fuit de Catapano prope Judecam*, cf. MÉNAGER 1981a, 44 p. 142; nel giugno del 1108 il catepano di Bari a nome del principe Boemondo concede un *casalinellum* sito in Bari *in vicina de Iudeca,* cf. C.D.B., 52 p. 94. L'esplicita testimonianza epigrafica di una sinagoga a Bari risale invece al 1312-13, quando furono eseguiti in essa dei restauri (cf. COLAFEMMINA 1994a, pp. 383-90), ma ignoriamo quando questa nuova sinagoga venne edificata, se dopo la distruzione di Bari ad opera di Guglielmo il Malo nel 1156, oppure più tardi, come è più probabile, in età sveva. Beniamino da Tudela negli anni Sessanta del XII secolo non passò per Bari perché, come scrisse esplicitamente, la città era distrutta e del tutto spopolata, non vi risiedevano né cristiani, nè ebrei, cf. ADLER 1907, p. 28; BYNIAMIN DA TUDELA 2018, p. 30.

[168] C.D.B., 1 p. 3; nello stesso atto tra gli altri beni immobili concessi compare pure una *sortio de case et balneo de Moisi,* ma è difficile sostenere che costui fosse realmente un ebreo, vista la diffusione del nome Mosè nell'antroponimia barese dell'XI sec.

nuovo clima antigiudaico che nell'XI secolo nell'Italia meridionale, oltre che nel resto d'Europa, è possibile in generale registrare. In particolar modo a Bari, dove l'Anonimo barese già all'anno 1029 aveva registrato il rogo di due ebrei, accusati di aver profanato una Croce, spezzandola.[169] Un clima di tensione tra i due gruppi religiosi testimoniato proprio in questi anni da un componimento del poeta e talmudista Anan bar Marinos ha-Cohen di Siponto.[170]

Tutte queste considerazioni sulla complessità della congiuntura ci inducono a formulare ulteriori riserve sulla nota vicenda dell'arcivescovo di Canosa e Bari Andrea, il quale, secondo la tarda testimonianza dei primi del XII secolo di un convertito, il proselito Ovadiah da Oppido, avrebbe riconosciuto nella Legge mosaica la sua vera fede. Abbandonata, per tanto, nel 1066 Bari e la sua dignità, a Costantinopoli sarebbe stato circonciso e avrebbe dato pubblica testimonianza del suo nuovo credo. Perseguitato a causa dell'onta che gettava su tutta la cristianità, sfuggendo a un tentativo di assassinio, si sarebbe infine rifugiato al Cairo, dove sarebbe poi vissuto in pace il resto dei suoi giorni secondo i dettami della sua nuova religione, morendovi intorno al 1078. La vicenda fece un gran rumore, al punto da suggestionare il giovinetto Ovadiah, che al tempo dei fatti viveva ancora a Oppido Lucano nella casa paterna, dove ascoltò il racconto delle vicissitudini di Andrea negli anni immediatamente posteriori al 1066, prima, cioè, di diventare un chierico e quando portava ancora il suo nome cristiano di Giovanni figlio di Drogone, mutato poi nel 1102, dopo la conversione, in Ovadiah.

Non c'è accordo tra gli studiosi nel valutare i ricordi giovanili di Ovadiah da Oppido. La notizia della conversione dell'arcivescovo è riportata nell'autobiografia dello stesso Ovadiah, pubblicata in maniera rapsodica via via che si scoprivano i vari frammenti che la tramandavano.[171] In realtà già Arnaldo Momigliano aveva sollevato dubbi sui ricordi di Ovadiah e la

---

[169] I.C.B., p. 149.

[170] Cf. COLAFEMMINA 1994-95, pp. 18-21. Secondo SCHIRMANN 1969, p. 199 gli inni penitenziali di Elia bar Shemaiah da Bari, che invocano la vendetta dell'Onnipotente sui 'vicini' di Israele, sono un'allusione alla difficile condizione degli ebrei pugliesi dell'XI secolo.

[171] Oltre a ricordare SCHEIBER 1981, pp. 45-69, 193, 194, 241-55, 453-76, per brevità rinvio a MANCUSO 2005, per le varie edizioni e la bibliografia esistente su di esse; in appendice al medesimo volume di atti del convegno su Ovadiah da Oppido del 2005 Norman Golb ha curato un commento e una traduzione italiana di questi stessi frammenti, GOLB 2005a; per la vasta bibliografia su Ovadiah è opportuno far riferimento al medesimo volume e, successivamente, a ROTMAN 2012, pp. 914-16. Sulla biografia di Giovanni da Oppido si tornerà più diffusamente in seguito.

complessa interpretazione dei sogni dell'ex chierico, che sono determinanti in questa vicenda.[172] Altri studiosi si sono, invece, dichiarati certi della conversione dell'arcivescovo.[173] Inoltre, è stato sostenuto anche che Andrea non si sia mai convertito e che la storia della sua fuga al Cairo riguarderebbe in realtà un altro arcivescovo barese, Ursone, prigioniero in Egitto nel 1098/99, che lì si sarebbe convertito alla fede islamica sotto il peso della prigionia e della tortura; una tradizione utilizzata poi a fini apologetici da Ovadiah, che avrebbe scambiato vescovi e fedi.[174] Anche quest'ultima ricostruzione è stata respinta, in base al principio che l'autobiografia di Ovadiah è realistica e presenta riscontri cronologici puntuali.[175] Tuttavia, c'è da dire che complessivamente ignoriamo con certezza cosa sapesse, oppure credesse di sapere Ovadiah e che cosa su queste sue 'certezze' abbia poi costruito a distanza di molti anni; tra l'altro, non si tengono comunemente nella dovuta considerazione gli intenti palesemente e sfacciatamente apologetici del convertito normanno, che in tal modo lega la sua sorte a un precedente ben più illustre del suo. Infine, proprio il fatto che fosse ben informato sulla storia e la cronologia dei potentati islamici dove egli stesso si era trasferito, rende realistiche e prive di contraddizioni le sue notazioni. Un altro frammento, secondo taluni di Ovadiah, pare attribuire ad Andrea quattordici lettere indirizzate ad alti dignitari della Chiesa per provare la verità delle fede giudaica, un manuale da utilizzare in una controversa pubblica grazie

---

[172] Cf. MOMIGLIANO 1987, p. 122.

[173] Cf. COLAFEMMINA 2005b; ID. 2011, p. 478, sulla scorta di quanto aveva già sostenuto a suo tempo BLUMENKRANZ 1963b, il quale però attribuiva la conversione di Andrea a una netta presa di posizione dell'arcivescovo turbato dalle violenze contro gli ebrei della crociata di Spagna del 1063, *ibid.*, p. 35. In generale sul peso degli eventi del 1063 nel complessivo mutamento degli equilibri tra ebrei e cristiani nell'XI sec. cf. BLUMENKRANZ 1960, pp. 383 sgg. Tuttavia, già PARISI 1969, p. 256 ipotizzava che Andrea avesse avuto soltanto un comportamento genericamente filogiudaico, che nella memoria, o, meglio, nella fantasia, del più tardo Ovadiah, giovinetto negli anni immediatamente successivi al 1066, si era tramutato in una piena conversione.

[174] Cf. a riguardo PRAWER 1979, pp. 114-18.

[175] Cf. MARTIN 1993b, p. 503, secondo il quale la tradizione della presunta conversione di Ursone è meramente folklorica, mentre il racconto di Ovadiah è realistico, al pari della conversione di Andrea; anche Colafemmina rigetta la tesi di Prawer, ritenendo anch'egli fededegna la testimonianza di Ovadiah e certa la residenza al Cairo dell'ex arcivescovo Andrea a causa dei precisi riscontri cronologici dell'autobriografia, cf. COLAFEMMINA 2005b, pp. 60-63.

alla quale l'Autore sperava di convertire i cristiani al giudaismo, in più gli fa sostenere che una volta imprigionato per la sua nuova fede, il responsabile della prigione, impressionato da un sogno premonitore (un altro ancora), l'aveva fatto scappare dalla sua detenzione; ammesso che lo stesso Ovadiah sia anche l'autore di questo scritto e che esso si riferisca proprio ad Andrea. In realtà Goitein ha chiarito che queste vicende riguardano un terzo ecclesiastico convertito, del quale non conosciamo l'identità, e che non avrebbe nessuna relazione con Andrea o con Ovadiah, il quale non sarebbe neppure l'autore di quest'ultimo frammento,[176] anzi sarebbe da collocare in un arco cronologico anteriore al 1066.[177]

Anche Hubert Houben ritiene veritiera la notizia della conversione dell'arcivescovo, negando che possa trattarsi di calunnie interessate di ambiente normanno e dei chierici riformati; in particolare, è del parere che sia improponibile l'ipotesi che gli eventuali diffamatori di Andrea, clero riformato e Normanni, abbiano fatto tramandare la notizia della conversione da un testo in ebraico, mentre avrebbero dovuto farlo con uno scritto redatto in latino o in greco per poterlo diffondere e, sopra tutto, rimarca che non c'è alcun indizio che la stessa autobiografia di Ovadiah fosse conosciuta dai Normanni o dal clero riformatore pugliese.[178] L'obiezione è logica, anche se priva di fondamento storico: Ovadiah, come egli stesso scrisse espressamente, aveva appreso della conversione non quando egli si era convertito, da adulto, e aveva scritto in Oriente la sua autobiografia dopo il 1102 in ebraico, rivolta, per tanto, a un pubblico di correligionari, ma prima; quando era all'incirca dodicenne e viveva ancora nella casa paterna, dove aveva appreso della conversione del 1066, che tanto lo aveva turbato, dalle chiacchiere di famiglia. Dunque in ambienti normanni (il padre di Giovanni, Drogone, era un cavaliere al pari del fratello gemello Ruggiero) circolava questa notizia non per iscritto, ma per tradizione orale e subito dopo la partenza dell'arcivescovo per Costantinopoli. Allora effettivamente questa poteva essere stata una calunnia fatta girare ad arte dopo che l'arcivescovo aveva lasciato Bari. Quanto poi al particolare delle persecuzioni (a Costantinopoli ci sarebbe stato pure un tentativo di omicidio del prelato), potrebbe essere un riflesso autobiografico delle traversìe patite dallo stesso Giovanni, proiettate su Andrea: si cercò, infatti, di uccidere anche Ovadiah dopo la conversione e questo comunque

---

176 Cf. Goitein 1967-71, vol. II, pp. 306, 309,

177 Su questo stesso frammento cf. pure Golb 2005b, pp. 75, 76; anche per questo studioso ci troviamo di fronte a un convertito del tutto anonimo che nulla ha a che vedere con Andrea oppure con Ovadiah, *ibid.*, p. 71.

178 Cf. Houben 1999a, p. 95.

era un rischio che qualsiasi chierico cattolico, che tra la fine dell'XI e i primi del XII secolo si fosse convertito all'ebraismo, ha corso in terra cristiana come nell'Oriente islamico sconvolto dalla guerra contro i crociati.

In realtà, più che a una conversione all'ebraismo dell'arcivescovo avvenuta a Bari si dovrebbe, con maggiore probabilità, pensare a storie diffamatorie che circolavano in ambiente normanno e in quello dei riformatori della Chiesa per screditarlo, come ha più opportunamente ipotizzato Vera von Falkenhausen, alla partenza dello stesso Andrea per Costantinopoli nel 1066. Forse queste dicerie avevano a fondamento il fatto che Andrea sapesse l'ebraico e avesse buone conoscenze scritturali e della letteratura rabbinica, oltre a una certa confidenza con gli ebrei della sua città, facilmente immaginabile nella Bari anteriore al 1051, e, forse, ne fosse addirittura attratto per la maggiore vivacità intellettuale rispetto ai latini. Oltre tutto la conversione di un arcivescovo, di un grado tanto alto della gerarchia ecclesiastica, nel pieno dell'esercizio delle sue funzioni sarebbe un fatto sorprendente per la cristianità latina del tempo, e non solo. Allora, è ragionevole pensare che questi singolari racconti di famiglia abbiano avuto una facile presa sul suggestionabile giovinetto normanno e sui suoi sogni. Illuminante a riguardo, più delle memorie del proselito, è l'esame delle scarse fonti latine disponibili su Andrea compiuto in quest'ottica da Vera von Falkenhausen:[179] Andrea era stato eletto nel 1062 a *quibusdam*, dunque da una sola parte del clero e dei cittadini baresi, certamente con il sostegno delle autorità bizantine; aveva poi trattato inutilmente con Alessandro II il riconoscimento e l'ampliamento dei suoi diritti metropolitani;[180] forse anche in relazione a questa trattativa fallita il vicario pontificio Arnolfo, arcivescovo di Cosenza, è a Bari nel 1063, dove presiede una sinodo, probabilmente su questioni concernenti la Riforma della Chiesa, ma fuori città, non nell'episcopio.[181] Di certo la città e il suo vescovo non erano schierati allora con Alessandro II, dal momento che nel 1063 a Roma il ricco amalfitano Pantaleone di Mauro de Maurone Co-

---

[179] Falkenhausen 1986a, pp. 221-23; Ead. 2012a, p. 288. Savy 2018, pp. 215-17 non prende in esame queste stesse fonti latine e giudica *loufoque* (*ibid.*, p. 217) l'ipotesi delle calunnie fatte girare ad arte in ambiente normanno sul conto dell'arcivescovo senza spiegarne il motivo.

[180] Il fallimento del tentativo di Andrea è provato dal privilegio di Alessandro II del maggio del 1063, un atto che secondo Alesandro Pratesi fu sì predisposto dalla cancelleria pontificia, ma non fu mai spedito, non avendo superato il vaglio della revisione, ed è dunque da considerare un falso, cf. Pratesi 1992, pp. 181-83, 189, 190.

[181] È l'Anonimo barese a sottolineare questo particolare (I.C.B., p. 152), che rimarca così come né le autorità bizantine, né il vescovo abbiano fatto entrare il legato in città.

mite, trattando con l'antipapa Onorio II un'alleanza antinormanna a nome dell'imperatore Costantino X Duca, ebbe modo di dichiarare, a riprova del seguito goduto nell'Italia meridionale dalla sua fazione, che Bari e molte altre città erano già con lui.[182] Nel 1064, invece, Andrea, da solo, indice una sinodo nell'episcopio e non sappiamo neppure in questo caso quali questioni venissero dibattute: per Vera von Falkenhausen l'assemblea era probabilmente in contrasto con le conclusioni a noi ignote di quella dell'anno precedente;[183] per Houbert Houben, invece, la seconda sinodo segnerebbe l'adesione di Andrea e della sua Chiesa ad Alessandro II, il quale aveva ottenuto nel maggio-giugno dello stesso anno nel concilio di Mantova la scomunica e la deposizione dell'antipapa, dal momento che l'Anonimo di Bari ricorda pure a quell'anno che Bari era scesa a patti con il Guiscardo;[184] dunque la fazione antibizantina e filonormanna della città aveva preso il sopravvento. Per gli anni successivi sappiamo solo che nel 1066 Andrea parte per Costantinopoli e all'infuori dei ricordi di Ovadiah non si hanno notizie posteriori su di lui.[185] Se non è partito, come sembra più probabile, per una missione politica riguardante la difesa della sua città in quella difficile congiuntura, per chiedere, cioè, un concreto aiuto militare a Costantinopoli, dal momento che doveva essere il più autorevole esponente della fazione filobizantina, potrebbe aver ceduto alle pressioni della fazione antibizantina e del clero riformato a lui ostile e aver preso volontariamente la via dell'esilio, visto che egli appare come l'ultimo autorevole baluardo in città contro l'irresistibile avanzata normanna.[186] Così siamo agli ultimi confusi e incerti anni di go-

---

[182] B.A., 1. III, 11 p. 302. L'amalfitano Pantaleone cercò di arginare l'irresistibile ascesa normanna suscitando, e finanziandola con l'oro amalfitano, un'alleanza tra i due Imperi, il pontefice romano e la fazione filobizantina dell'Italia meridionale; nel 1063 era a Roma da Cadalo, l'antipapa Onorio II, per indurlo a fare pressioni su Enrico IV e concludere l'alleanza. Su Alessandro II e l'antipapa Onorio II cf. VIOLANTE 1960, pp. 177-83, *ibid.* per la bibliografia; SCHMIDT 1977; CERRINI 2000, *ibid.,* per altra bibliografia.

[183] FALKENHAUSEN 1986a, p. 222.

[184] Cf. HOUBEN 1999a, pp. 93, 94.

[185] L'Anonimo barese annota laconicamente all'anno 1066: «Perrexit Andreas archiepiscopus Costantinopolim», I.C.B., p. 152, e questa è l'ultima notizia certa che abbiamo di Andrea.

[186] Secondo Jules Gay (GAY 1917, p. 500) il viaggio di Andrea a Costantinopoli è dovuto all'impossibilità dei baresi di difendersi con le proprie forze dal Guiscardo, al punto che già nel 1064 erano stati costretti a concludere un patto con il capo normanno entrato in città (cf. I.C.B., p. 152), e alla necessità di ricevere rinforzi. In buona sostanza il presule

verno bizantino, durante i quali non è attestato un arcivescovo in sede: Bari è presa dal Guiscardo nel 1071 dopo una lunga resistenza,[187] nel 1073 c'è traccia di un Pietro *electus* ma non consacrato, mentre il nuovo arcivescovo attestato con certezza dal 1079 è Ursone, una pedina del Guiscardo, imposto per giunta dopo una rivolta antinormanna.[188] Allora la conversione non è avvenuta certamente a Bari — è alquanto illogico pensare che il presule abbia potuto abbandonare a sé stessi in una simile congiuntura la diocesi di cui era responsabile e tutto il suo 'gregge' a causa di un'improvvisa crisi spirituale — ma potrebbe essere stata il frutto di un travaglio interiore posteriore, nella solitudine dell'esilio costantinopolitano,[189] quando ormai non era più nell'esercizio delle sue funzioni e si trovava in un ambiente dottrinalmente ostile al clero latino minoritario, segnato da infinite polemiche liturgiche, la cui eco

sarebbe andato nel 1066 presso la corte imperiale a chiedere aiuti militari, i quali effettivamente giunsero a Bari al comando di Michele Maurikas nel settembre dello stesso anno; il corpo, cioè, di mercenari Variaghi, che prese poi nel 1067 Brindisi e Taranto. L'Anonimo barese ricorda l'arrivo di Michele nello stesso passo in cui menziona la partenza di Andrea (*perrexit* l'arcivescovo *et venit* il generale, *ibid.*). Su questa posizione è pure BÜNEMANN 1989, p. 45 e CORSI 1990, p. 503 che ha avanzato l'ipotesi che l'arcivescovo sia stato eletto grazie all'intervento delle autorità imperiali e che fino alla sua partenza per Costantinopoli abbia patito per l'opposizione della fazione antibizantina della città. Tutta la questione della presunta conversione è invece ignorata da CIOFFARI 1992, pp. 116-22, che, all'opposto, fa di Andrea un deciso campione del clero riformato.

[187] Cf. BÜNEMANN 1989, pp. 39-66.

[188] Cf. FALKENHAUSEN 1986a, pp. 222, 223.

[189] La lettura della vicenda di Andrea e la diversa cronologia di essa proposta non vuole sminuire il fatto che nell'XI secolo ci sia stata una vera e propria impennata nel numero complessivo delle conversioni, cf., oltre a quanto già cit., *sup.*, *Introduzione*, n. 31, GOLB 1965. D'altra parte, ci fu anche chi accusò in quel torno di anni il tribunale rabbinico di Costantinopoli di ostacolare le conversioni con l'eccessiva prudenza e i formalismi nell'accogliere le richieste di chi voleva convertirsi, cf. DAGRON 1991b, p. 371. Goitein ha collegato queste stesse conversioni a crisi esistenziali dovute alle attese millenaristiche tanto diffuse in ambiente latino in quegli anni; un esempio sarebbe proprio quella di Ovadiah da Oppido, turbato da un sogno in cui un angelo si rivolge a lui mentre dice messa apostrofandolo con le parole di *Gioele* 3, 4, cf. GOITEIN 2002, pp. 387, 388. In più, la sua generazione fu anche turbata dai massacri compiuti dai crociati, non soltanto in Europa ma anche durante la conquista di Gerusalemme e nel decennio seguente (1100-10) in Terrasanta (cf. in generale PRAWER 1998, p. 286; SCHWARZFUCHS 2006, pp. 61 sgg.).

nella seconda metà degli anni Sessanta del secolo non si era ancora spenta.[190] In una città la cui comunità giudaica era culturalmente assai vivace,[191] al pari di quella di Bari, che il prelato aveva conosciuto e probabilmente frequentato prima delle devastazioni di Argiro del 1051 e della sua controversa elezione del 1062. D'altra parte, secondo Ovadiah, Andrea è stato circonciso a Costantinopoli e non a Bari.

Nei territori pugliesi, più che altrove, è evidente che la seconda metà dell'XI secolo costituisce una cesura nella storia dell'ebraismo meridionale, un tornante al di là del quale non è più attestata la stessa complessa ricchezza intellettuale e letteraria delle generazioni precedenti.[192] D'altra parte, comunemente, l'XI secolo è considerato «come l'epoca in cui venne praticamente a termine l'importanza del Meridione d'Italia per la cultura ebraica europea»;[193] si tenterà di spiegarne più avanti i motivi, per ora qui preme sottolineare la disparità tra le fonti disponibili. Proprio mentre aumentano enormemente le fonti documentarie e letterarie latine, si riducono fortemente o scompaiono del tutto le fonti ebraiche, segno che la loro produzione non era più così vistosa e ampia come in passato e alla *translatio*

---

[190] Michele Cerulario era stato deposto nel 1058, tuttavia a Costantinopoli ancora si continuava a discutere sulle divisioni tra le due Chiese, dal *filioque* all'uso delle azzime nella seconda metà degli anni Sessanta e gli amalfitani residenti in città intervennero in quegli anni nella polemica con i loro scritti, cf. MICHEL 1939a, pp. 32-40; ID. 1939b; FALKENHAUSEN 1996a, pp. 412 sgg.

[191] Cf. SHARF 1971, pp. 119-22.

[192] Le ultime importanti voci dell'ebraismo meridionale le troviamo negli anni estremi del secolo e ai primi del XII a Siponto, il già ricordato poeta Anan ben Marinos ha-Cohen e il rabbino Isaac ben Melkisedeq, noto come commentatore della *Mishnah*, cf., *inf.*, cap. II, n. 58, quindi dopo la conquista normanna della città, che precedentemente non sembra essere stata rilevante nella geografia del popolamento giudaico pugliese; probabilmente questa fioritura potrebbe essere connessa alle distruzioni di Argiro e a una migrazione di ebrei baresi.

[193] BONFIL 1996, p. 15. Bonfil individua la causa di questo processo di impoverimento nel 'flagello' saraceno, esemplificato dalla diaspora della stessa famiglia di Achimaaz ben Paltiel, divisa tra il Nord Africa e Capua. I Saraceni contribuirono certo a ridefinire la geografia del popolamento giudaico, a depauperare demograficamente antiche comunità, ma l'arretramento culturale complessivo degli ebrei meridionali nella seconda metà dell'XI sec. — il *Sefer Yuhasin* è stato composto nel 1054 e successivamente non c'è nulla di paragonabile ad esso — e il loro minor peso sociale in ambito urbano hanno cause diverse e più complesse, che verranno esaminate in seguito.

scientiae da Oriente a Occidente, che abbiamo già rilevato, ora se ne deve registrare una seconda e irreversibile da Sud verso Nord. Infatti, proprio a Bari, dove non scomparvero gli ebrei a causa della repressione di Argiro, o, meglio, vi fecero ritorno successivamente, le fonti latine ci permettono ora di inquadrare, ma dall'esterno, lo *status* degli ebrei: nel marzo del 1086 la duchessa Sichelagita, insieme con il figlio Ruggero e in memoria del defunto marito Roberto, dona all'arcivescovado e all'arcivescovo Ursone tutti gli ebrei residenti in città, nonché quelli che in futuro vi risiederanno, che lei stessa aveva avuto in dote dal Guiscardo, e tutta la giudecca «cum omnibus ejus pertinentiis stabilibus vel mobilibus, videlicet casis, plateis et cum trasitis et exitis suis», con piena giurisdizione, al sicuro da ogni intromissione di ufficiali pubblici,[194] aggiungendovi pure gli *affidati*, al cui statuto giuridico vengono ora accomunati gli ebrei di Bari, posti così sotto la piena giurisdizione vescovile.[195] Nel giugno del 1087, poi, il duca Ruggiero conferma la donazione della madre e specifica meglio i diritti di Ursone, le immunità, le giurisdizioni e i redditi fiscali, aggiungendo:

> Preterea de judeis et affidatis non pretermittimus sed concedimus omnes judeos cum tota ipsa judeca, tincta et celandra et omnes affidatos undecumque advenientes et quantoscumque // tu et successores tui habere poteritis quatinus sine nostra nostrorumque heredum et successorum contrarietate et calumpnia aliqua ipsa sancta Barensis Ecclesia in perpetuum libere habeat et possideat et ipsos omnes jude//os et affidatos in curia sua, sicut proprios nomine suos, de omnibus forisfactis et aliis quibuscumque placitis iudicet et constringat.[196]

Sullo statuto giuridico degli ebrei ceduti da Sichelgaita, i quali costituivano la dote della duchessa all'indomani della conquista del Guiscardo, si tornerà più avanti, valga qui osservare che i privilegi ducali ci fanno meglio comprendere anche l'importanza economica della giudecca barese, che produceva rendite fiscali tali da essere cedute proficuamente all'arcivescovado e il riferimento alle vie, agli ingressi e alle uscite, presuppongono una capacità contributiva indiretta relativa a merci che entravano, sostavano e uscivano dalla giudecca;[197] ma, sopra tutto, siamo inaspettatamente informati su

---

[194] Cf. MÉNAGER 1981a, 47 p. 171.

[195] *Ibid.*, 46 p. 169.

[196] *Ibid.*, 61 p. 215.

[197] Dal momento che nell'XI sec. troviamo attestata nelle fonti a Bari una *judeca* non è supefluo precisare che quartieri ebraici come questo non nascono come ghetti, a seguito di una separazione imposta legalmente, ma per uno spontaneo e volontario moto di

un'attività artigianale degli ebrei baresi, la tintura e manganatura dei panni, che di certo non dovette essere impiantata all'improvviso negli anni Ottanta dell'XI secolo.[198]

Infine, va notato che nella prima età normanna gli ebrei sembrano nuovamente ripopolare le aree interne, a Troia e a Melfi, ancora una volta importanti snodi stradali, certo, ma in un mutato contesto politico e sociale, quando grazie all'intraprendenza dei cavalieri normanni si impongono all'interno nuovi centri di aggregazione del territorio, nati o ripopolati poco prima su iniziativa del catepano d'Italia con finalità strategiche, ma che adesso svolgono una funzione preminente.[199] Il grosso degli ebrei rimarrà comunque concentrato nelle città portuali della costa — dove comunque troviamo dalla prima metà dell'XI secolo siti popolati da ebrei posti più a Settentrione, come Siponto e Trani, da iscrivere anch'essi nelle nuove dinamiche di circolazione degli uomini di quegli anni — come alla fine degli anni Sessanta del XII secolo attesta Beniamino da Tudela con i suoi rilevamenti demografici.[200]

---

correligionari, che vivevano in città in gruppi compatti presso il proprio luogo di culto, per facilitare il rispetto delle proprie regole esistenziali, dai divieti alimentari, agli obblighi della macellazione, al rispetto del sabato, che impone il divieto di viaggiare o, più semplicemente, di percorrere distanze troppo lunghe per raggiungere una sinagoga, fino alle necessità generali di mutua assistenza.

198 In realtà la tintura dei panni rispondeva a una prassi bizantina che riservava agli ebrei i lavori più nocivi e inquinanti.

199 Cf. MILANO 1963, pp. 86, 87; FALKENHAUSEN 2012a, p. 283; ma lo stesso discorso andrebbe fatto anche per Aversa, altro nuovo centro di popolamento normanno, su di esso cf. DELOGU 1973, p. 60. Sull'incidenza dei Normanni sulla storia urbanistica delle città meridionali e sul nuovo impulso dato a vecchie e nuove fondazioni cf. ID. 1979, pp. 576 sgg.

200 Cf. ADLER 1907, p. 28; BYNIAMIN DA TUDELA 2018, p. 30. In generale sui siti pugliesi visitati dal viaggiatore ebreo cf. COLAFEMMINA 1975c.

CAPITOLO SECONDO

IL POPOLAMENTO EBRAICO DELL'ITALIA MERIDIONALE LONGOBARDA

Percorrendo la Traiana e l'Appia, varcando il confine dell'*Apulia*, si accedeva alle altre due province dell'Italia tardoantica che rientrano nel nostro discorso: la *Campania*, la I *regio,* cioè, insieme con il *Latium*, dell'ordinamento augusteo, alla quale dopo il 333 fu aggregata Benevento, dove fino al regno di Teodosio II e Valentiniano III risiedeva un *consularis Campaniae*, staccando questa città e il territorio di essa dall'*Apulia*; il *Samnium*, istituito dopo il 346, se non tra gli anni Cinquanta e Sessanta del IV secolo, attestato nella *Notitia dignitatum Occidentis* del 428-30, del quale ci sono giunte le testimonianze dei suoi governatori fino a tutto il regno goto, e a cui venne aggregata Benevento, distaccata questa seconda volta dalla *Campania*, certamente dopo la vittoria di Narsete, o forse già durante il regno goto.[1] Anche qui la geografia del popolamento giudaico d'età tardoantica è ben delineata dai resti epigrafici e gli ebrei, indipendentemente dalle discussioni sulla consistenza delle singole comunità, appaiono maggiormente concentrati sulla costa tirrenica, in città portuali importanti e in centri minori costieri, a Terracina, Fondi, Minturno, Pozzuoli, Bacoli, Ercolano, Pompei, Salerno e Pontecagnano (qui la testimonianza è sì del VII secolo ma è prelongobarda). All'interno, oltre che a Brusciano, Frattaminore e Nola, è a *Nuceria Alfaterna*, Venafro e nel *caput Campaniae,* l'antica *Capua*, l'attuale Santa Maria Capua Vetere cioè, dove troviamo attestata una presenza giudaica, mentre assai dubbia e incerta è la testimonianza proveniente da Benevento.

In queste testimonianze epigrafiche ritroviamo la medesima titolografia della gerarchia sinagogale, che abbbiamo registrato in età prelongobarda nelle Puglie (arcisinagogo, arconte, gerusiarca, presbiteri, rebbite), che scompare poi nelle fonti medievali, segno di un'evoluzione di queste comunità parallela a quelle pugliesi nella transizione da un'età all'altra.[2] Ebbene,

---

[1] Sulle articolazioni amministrative prelongobarde cf. quanto cit., *sup.*, cap. I, n. 1, a cui vanno aggiunti per l'area specifica SAVINO 2005a; IASIELLO 2007, *ibid.*, per altra bibliografia.

[2] Cf. FERORELLI 1915, pp. 2-6; MIRANDA 1979; FREY – LIFSHITZ 1975, 552-54 pp. 408, 409, 557 p. 411, 561-68 pp. 413-18, *Appendice*, 75* p. 575, 88* p. 585, l'epigrafe di Benevento, al pari di quella di Sulmona, va attribuita a un cristiano e non a un ebreo, *ibid.*, *Appendice*, 89* e 90* p. 586; GIORDANO – KAHN 1979; VARONE 1979, pp. 9-25; ID., 1980-81, pp. 13-19; COLAFEMMINA 1985; SIMONSOHN 1991a, 2 p. 1; FELLE 1993, 16 p.

fino alla fine dell'età antica gli ebrei appaiono maggiormente concentrati nei porti della costa, nei centri amministrativi ed economici maggiori, in città che si distinguevano per essere un mercato di generi di lusso e voluttuari, lungo un reticolo viario principale costituito dall'Appia, dalla Latina e dall'Annia. Una logica del popolamento individuabile anche successivamente, quando tra VI e VII secolo muterà radicalmente la geografia amministrativa delle due regioni, e il disegno complessivo della presenza giudaica cambia nuovamente a seconda della maggiore o minore importanza di questa o quell'altra città e, sopra tutto, a causa dell'affermarsi di nuovi centri di potere con la costituzione di un ducato longobardo, principato dal 774, diviso nell'848/49 tra Benevento e Salerno, che ancora nel 900 vide crearsi un unico organismo di Capua-Benevento, mentre dal 981 è attestato un terzo principato indipendente con capitale Capua.[3]

46, 21 pp. 51; CONTICELLO DE SPAGNOLIS 1993; COLAFEMMINA 1994c; LACERENZA – PAGANO 1995; LACERENZA 1999; ID. 2001; MIRANDA 2004, pp. 199, 200; NOY 2005a, 20-24 pp. 37-42, 38-41 pp. 57-60; ID. 2005b, p. 128. Non è da prendere in considerazione la nota lettera di Gelasio I del 492-96 (cf. SIMONSOHN 1991a, 1 p.1), riferentesi a un suo conoscente ebreo, poiché, come ha già osservato a suo tempo l'Ascoli, in essa *Telesinus* è soltanto un antroponimo e non si può desumere una presenza ebraica nella città di Telese, cf. ASCOLI 1880, pp. 33, 34. Probabilmente risiedeva a Venafro, insieme con il suo proprietario, lo schiavo di un ebreo che si rifugia presso la Chiesa di quella città, del quale si ha memoria al tempo di Gelasio I tra il 492 e il 496, cf. SIMONSOHN 1991a, 2 p. 1. A questa stessa geografia di popolamento vanno ricondotte le due lettere di Gregorio Magno del 591-92, più sopra ricordate (cf., *sup.*, *Introduzione*), che attestano la sinagoga di Terracina, nonché i contrasti degli ebrei di questa città con il vescovo cattolico, e l'ebreo di Venafro che aveva acquistato incautamente da tre chierici degli arredi sacri. Su quest'ultima lettera l'ASCOLI 1880, p. 37 n. 2, ha avanzato l'ipotesi che l'ebreo in questione potesse essere un medico accusato ingiustamente da un suo collega cristiano per gelosia di mestiere; se l'ipotesi fosse corretta, avremmo pure una testimonianza dell'esercizio della medicina già alla fine del VI secolo da parte degli ebrei nell'area. Originario di Venafro era invece il padre di uno degli ebrei sepolti nella necropoli di Napoli, cf., *inf.*, cap. III, n. 7. Infine, va di nuovo ricordata la disavventura dell'ebreo e del vescovo di Fondi su cui Gregorio Magno ci informa in uno dei suoi *Dialogi* e che abbiamo già discusso.

[3] In generale sulla storia dell'Italia meridionale longobarda cf. STROFFOLINI 1885; SCHIPA 1895c; TESTA 1896; ROBIONY 1901; HARTMANN 1900-03; GAY 1917; CHALANDON 1907, vol. I; POCHETTINO 1930; BERTOLINI O. 1952; MOR 1952-53, *ad ind.*; ATTI 1959, *pass.*; PONTIERI 1964a, pp. 26 sgg.; BERTOLINI O. 1965; CILENTO 1966; BERTOLINI P. 1968; HIRSCH – SCHIPA 1968; CILENTO 1971a; DELOGU 1977; GASPARRI 1978; CILENTO 1978; CONTI 1976-78; FALKENHAUSEN 1983a; GASPARRI 1984; ID. 1988; DI RESTA 1988; TA-

1. La presenza inosservata degli ebrei in Benevento

Tra i nuovi centri emergenti del potere pubblico spicca Benevento, che tra gli anni Settanta e Ottanta del VI secolo assurse al ruolo di città capitale di un ducato; da qui i Longobardi dilagarono, estendendo gradualmente i propri confini nel secolo successivo fino a Cosenza e Otranto da un lato, a Salerno e la costa tirrenica da un altro, agli Abruzzi dall'altro, mentre nel cuore dell'antica *Campania* fu ancora *Capua* antica il centro preminente, toccando poi la costa alla foce del Volturno e disarticolando i possessi bizantini costieri in due tronconi non più confinanti tra essi. Benché Benevento abbia avuto un'illustre storia romana, e non solo per la sua posizione geografica e la funzione di snodo stradale tra Appia e Traiana, non ci sono giunte in città testimonianze certe e univoche dell'esistenza di ebrei in età classica,[4] evidentemente attratti più dal *caput Campaniae*, cioè dall'antica *Capua* (Santa Maria Capua Vetere). Probabilmente, così come accadde a Pavia, dove si è visto che gli ebrei sono attestati in città soltanto in età longobarda, quando essa divenne la capitale del *regnum*, furono le nuove funzioni di città capitale, l'esistenza di una corte, prima ducale e poi dal 774 principesca, ad attirare gli ebrei in Benevento in numero tale da lasciare una traccia nelle fonti disponibili, forse all'inizio per la loro capacità di soddisfare le esigenze di apparato e di mercato di una capitale, mantenendo poi nel tempo uno spiccato connotato urbano.

Ci è rimasta una precisa testimonianza nell'*Obituarium Sancti Spiritus* della fine del XII secolo di tre diverse parrocchie (*Sanctus Nazarius a Judeca*, *Sanctus Stephanus de Judeca*, *Sanctus Januarius de Judeca*) che delimitavano la giudecca beneventana; da ciò si desume che in quel torno di anni si estendeva ancora nella parte più antica della città tra il Piano di Corte, Santa Sofia e Porta Somma.[5] In buona sostanza, immediatamente a ridosso dell'area occupata dal *sacrum palatium*, il centro del potere pubblico, e vicino le mura

---

Bacco 1989, pp. 527 sgg.; Fonseca 1990a; Taviani Carozzi 1991; Martin 1993b, pp. 113 sgg.; Cilento 1998c; Longobardi 2003; Martin 2004a; Stasser 2008; Thomas 2016.

[4] Su Benevento in età classica cf. Torelli 2002, *ibid.* per la bibliografia. Sbaglia Colafemmina a considerare giudaica una testimonianza epigrafica latina del V secolo sulla sola scorta di un antroponimo e di un titolo che potrebbero si essere ebraici, ma che non sono esclusivamente ebraici, cf. Colafemmina 1998, pp. 204, 205. Ciò non toglie che qualche ebreo isolato potesse esserci stato, ma non esisteva un nucleo tanto numeroso da lasciare tracce nelle fonti scritte, al pari degli altri siti di popolamento antichi.

[5] Cf. O.S.S., pp. 200, 204, 235, l'*Obituarium* fu iniziato nel 1198. Per l'identificazione topografica delle chiese cf. Zazo 1959a, pp. 74, 79; Galasso 1963, pp. 85, 86.

e una porta, lungo la principale via di accesso della città, secondo una tipologia insediativa giudaica altomedievale ricorrente. D'altra parte, durante il suo viaggio di pochi anni prima, successivo, cioè, al 1165-66, Beniamino da Tudela visitò la giudecca di Benevento, giudicandola più piccola di quelle di Capua e Salerno, trovandovi qui duecento ebrei, da ritenersi dei capifamiglia, e tramandando i nomi dei tre rabbini che in quel momento erano le figure eminenti della comunità.[6]

Non sono solo considerazioni topografiche tarde a ricondurre questo stanziamento giudaico all'età longobarda e alla sede del potere pubblico: in questa stessa area sono state rinvenute due epigrafi ebraiche relativamente vicine per cronologia alla redazione dell'*Obituarium*, una del 1153 e l'altra del 1154.[7] La seconda è per noi di maggiore interesse, perché in essa si ricorda un ebreo, Giacobbe figlio di Ezechia, morto a settant'anni, per cui con la generazione del padre di questi possiamo risalire fino agli ultimi anni del principato longobardo di Benevento, che, come sappiamo, scomparve nel 1077 con la morte di Landolfo VI.

Nel 1051, quando Leone IX si recò a Benevento, dopo aver accolto la richiesta di aiuto della città oppressa dai Normanni, i beneventani, pensando di aver risolto così tutti i loro guai, vedendolo arrivare, uscirono in massa dalla città festanti per andargli incontro: tra essi c'erano pure gli ebrei «etiam laudes ei reddentes».[8] In più, tra le regalie sovrane incamerate dalla curia pontificia con l'annessione di Benevento alla morte dell'ultimo principe longobardo sono attestati i *tignta judeorum.*[9] Allora anche nella Benevento

[6] Cf. ADLER 1907, p. 27; BINYAMIN DA TUDELA 2018, p. 29.

[7] ASCOLI 1880, 37 p. 81; MEOMARTINI 1898; CASTIGLIONI 1909.

[8] Cf. PONCELET 1906, I, 5 p. 281; V.L.P., p. 149. Il passo può essere interpretato sia come un sincero moto del popolo esultante, come lascia intendere la fonte, sia come una ripresa locale del cerimoniale romano, che prevedeva all'ingresso solenne del pontefice in città, oltre ai romani, la presenza degli ebrei e delle *scolae* degli stranieri osannanti; in effetti, la vita parla dei beneventani, degli ebrei, dei greci e di tutti gli altri stranieri presenti in città, che acclamavano il pontefice fuori le mura al suo passaggio. Un secondo ingresso solenne è da registrare al ritorno del pontefice dopo la battaglia di Civitate, ma qui la nostra fonte è più sintetica: «Beneventani vero obviam ei exierunt et honorifice Beneventum ingressum est», PONCELET 1906, 9 p. 288; V.L.P., p. 152.

[9] Cf. L.C., CXXXIII p. 408, l'elenco dei diritti sovrani è stato redatto al tempo di Pasquale II (1099-1118), ovviamente esso si riferisce a diritti principeschi almeno dell'XI secolo, se non anteriori, incamerati poi dalla curia pontificia nel 1077. Nell'edizione di Stefano Borgia si parla di *tinta judeorum,* cf. BORGIA 1764, p. 265. Sulla tintura dei panni in città

longobarda, almeno nell'XI secolo, gli ebrei erano dediti, come a Bari, alla tintura dei panni e le tasse gravanti su questa attività costituivano un cespite per il fisco del principe.

Le testimonianze più interessanti sulla comunità beneventana[10] provengono invece da fonte ebraica, grazie alle quali possiamo risalire alla metà del IX secolo. Di nuovo è opportuno far riferimento al *Sefer Yuhasin*: la seconda tappa del viaggio verso Oria di r. Aharon da Baghdad fu, per l'appunto, Benevento. Qui giunse, provenendo da Gaeta, proprio alla metà del IX secolo, quindi poco dopo la stipula del trattato di *Divisio* dell'848-49 e la momentanea pacificazione dei Longobardi meridionali. La comunità tutta gli andò incontro, uscì festante dalla città per accoglierlo, forse proprio da Porta Somma. Nella sinagoga cittadina ebbe modo di iniziare la sua opera riformatrice, sia pur trasfigurata dal racconto immaginifico di Achimaaz. Sanò un grave peccato, reiterato nel tempo, anche se va sottolineato a insaputa della comunità: grazie alla sua sapienza riconsegna alla polvere il giovane cantore della sinagoga di Benevento, un *golem*, il quale proprio a Gerusalemme era sfuggito alla morte grazie all'intervento di saggi rabbini che gli avevano posto nella carne un cartiglio con il Sacro Nome.[11] In effetti, alla metà del IX secolo troviamo a Benevento una comunità ben consolidata, insediata nella città vecchia e non nella *civitas nova* voluta da Arechi II tra gli anni Sessanta e Settanta dell'VIII secolo, in relazione diretta con Gerusalemme, che accoglie festosamente un famoso rabbino babilonese riformatore e che ha una sinagoga dove si riunisce di Sabato.

Si è già detto[12] che alla fine del IX secolo, in un momento drammatico per la famiglia, i fratelli di r. Hananeel di Oria, Shefatiah ed Eleazar ben Amittai, non erano presenti nella città messapica, ma si trovavano a Benevento per curare i loro affari e questa è un'altra testimonianza indiretta non solo di probabili attività mercantili, ma degli stretti legami degli ebrei beneventani con le comunità pugliesi. Di certo un ruolo l'ebbe pure la posizione geografica della capitale: da Oria, agli inizi del X secolo venne esiliato r. Mo-

---

cf. pure ZAZO 1959b, pp. 287, 288.

[10] Sugli ebrei a Benevento, oltre a quanto già citato, cf. FERORELLI 1915, pp. 25, 26; LONARDO 1919; ZAZO 1975; PALMIERI 1981, pp. 55, 56; COLAFEMMINA 1998; SIEGMUND 2011, pp. 282, 283.

[11] Cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, 5-7 pp. 244-50. Anche qui c'è dunque una comunità in relazione diretta con Gerusalemme, che necessita di un radicale intervento normativo, e anche in questo caso è evidente la metafora dell'attività riformatrice di r. Aharon.

[12] Cf., *sup.*, cap. II § 3.

sheh, un noto talmudista, il quale si stabilì per un certo periodo a Capua e di necessità dovette passare proprio per Benevento.[13] Da Benevento, inoltre, traggono origine i diretti antenati del cronista: si è già ricordato il ritorno nelle Puglie di r. Hananeel, il bisnonno di Achimaaz, dove a Bari recuperò alcuni beni di famiglia ancora custoditi in quella città dopo la fuga da Oria del 925; ma da Bari fu a Benevento che si trasferì definitivamente (*post* 985) e prese in moglie Ester, figlia di un altro dotto rabbino suo lontano parente.[14]

Non ostante la presenza di tanti illustri personaggi e il livello culturale indubbiamente alto non solo della città, ma anche di quella comunità giudaica, è una forzatura voler attribuire, come è stato fatto, una patria beneventana all'anonimo autore dello *Yosippon*, semplicemente perché nell'VIII secolo al tempo di Arechi II Benevento rifulgeva per la corte principesca e la cultura di essa.[15] Non è chiaro il nesso stabilito tra Arechi II, Adelperga e Paolo Diacono con l'autore dello *Yosippon*: i primi sono tutti attivi nell'VIII secolo, non nel X secolo, e Paolo Diacono ha avuto sì rapporti con la corte di Benevento, ma non ha scritto a Benevento le sue opere, bensì a Montecassino.[16] Se non si accetta l'ipotesi di Venosa quale patria dell'autore dello *Yosippon* (comunque questi doveva essere pugliese, come la buona conoscenza diretta dei siti citati di quella regione lascia intendere, su Benevento ha invece solo vaghe e confuse notizie, che ricava da opere letterarie) e se è confermata la cronologia dell'opera ai primi del X secolo, non è chiaro perché non si possa

---

[13] Cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, 41 p. 310.

[14] *Ibid.*, 48 p. 322, dunque anche in questo caso dovette probabilmente trattarsi della famiglia di un immigrato.

[15] È quanto afferma Cesare Colafemmina, secondo il quale Benevento in quegli anni visse «una splendida stagione culturale, che non lasciò indifferenti i giudei. Un tale ambiente e opere come la *Historia romana* di Paolo Diacono (...), dedicata alla principessa beneventana Adelperga, e la *Historia Longobardorum* dello stesso autore, legittimano l'attribuzione alla nostra comunità del *Sefer Yosefon* (...) composto agli inizi del X secolo», COLAFEMMINA 1998, p. 206; in più, Venosa, che da più parti era stata indicata come la patria dell'anonimo cronista, sarebbe stata completamente spopolata alla metà del IX secolo e dunque non potrebbe essere quella città la patria dell'Autore (il quale tuttavia scrive nel X secolo), *ibid.*, p. 206 n. 10. Precedentemente Colafemmina aveva pure sostenuto la tesi di una redazione del libro nella prima metà del IX sec., sempre perché a Venosa le ultime testimonianze certe di una presenza giudaica risalgono all'848-57, cf. COLAFEMMINA 1981-82, pp. 66, 67.

[16] Per brevità su questo argomento rinvio a PALMIERI 2003, pp. 249 sgg., *ibid.* per la bibliografia. Più di recente cf. CAPO 2014, p. 154, *ibid.*, per altra bilbliografia.

pensare a Oria, o a Bari, a qualche altra città costiera, quali possibili patrie dell'autore, tanto per formulare un'ipotesi più accettabile, in alternativa a Venosa, ammesso pure che lo spopolamento della città di un secolo prima, giustifichi l'impossibilità ad attribuire a quest'ultima città un'opera scritta in quello successivo.[17] Se non si vuole accettare l'ipotesi di un'origine pugliese, più suggestiva è invece la tesi che assegna a Napoli la patria dell'autore dello *Yosippon*, per la vivacità culturale della città e la ricchezza della biblioteca ducale, che poteva consentire di attingere alla letteratura necessaria per la redazione dell'opera, scritta per giunta in un ambiente giudaico di notevole rilevanza.[18] Tuttavia, permane il dubbio sulle conoscenze geografiche dell'autore: le notizie che dà sui siti dei dintorni di Napoli, le informazioni sulla cura delle acque termali nell'area flegrea, allora tanto diffusa e assai nota a ogni napolitano del tempo, sono vaghe e sono frutto soltanto di suggestioni letterarie e non di una conoscenza diretta dei luoghi.

Gli ebrei sono invece del tutto assenti nelle fonti letterarie longobarde meridionali, fatta eccezione di taluni riferimenti biblici, oppure in passi che hanno un valore meramente narrativo. Assai noto è, infatti, il brano di Erchemperto in cui si narra del divorzio del principe Grimoaldo I (III): questi aveva sposato una principessa bizantina, Evanzìa, cognata di Costantino VI, verosimilmente nell'ambito dei patti di alleanza del padre Arechi II con Costantinopoli; ciò non ostante Grimoaldo ripudiò la sposa prima del 795 e forse a causa della ricollocazione politica del principato. Erchemperto non attribuì al gesto motivazioni politiche, ma lo spiegò con la sterilità della donna (motivazione ricorrente nelle fonti in casi simili), aggiungendo che il ripudio avvenne *more Hebreico*, mediante la consegna di un *libellum repudii.*[19] Non è chiaro per quale motivo sia stata collegata la conoscenza di questa particolare procedura di divorzio da parte di Erchemperto proprio alla comunità ebraica

---

[17] Ancora più singolare è un'altra affermazione di Colafemmina, che, data per certa la patria beneventana dell'anonimo autore dello *Yosippon*, colloca a Benevento pure la redazione della *Cronaca di Jerahmeel* tra XI e XII secolo, COLAFEMMINA 1998, pp. 207, 208, della quale, invece, è possibile sostenere soltanto una probabile e generica origine dell'autore nell'Italia meridionale, e neppure in maniera sicura.

[18] Cf. LACERENZA 2007, pp. 65-69.

[19] Cf. E., 5 p. 90. Sugli aspetti giuridici della procedura cf. TAMASSIA 1957a, p. 157. Sulle vicende politiche degli accordi matrimoniali intercorsi tra le corti di Benevento e Costantinopoli rinvio per brevità a PALMIERI 1996, p. 79 n. 108. Invece, ZORNETTA 2020, pp. 124, 125, ritiene che il ripudio della sposa a Benevento sia da collegare allo scioglimento del matrimonio di Costantino VI con la sorella maggiore di Evanzìa in un'ottica di più strette relazioni del principe longobardo con la corte di Costantinopoli.

di Benevento.[20] Bisognerebbe più opportunamente osservare che per conoscere quest'uso non era necessaria alcuna familiarità con gli ebrei, né esperienze dirette, era sufficiente che il cronista longobardo avesse letto *Dt* 24, 1-3 oppure *Mc* 10, 4, cosa che certamente aveva fatto. Inoltre, di Erchemperto abbiamo notizie biografiche certe dall'881 all'887 quando era già adulto, mentre Grimoaldo I (III) era morto nell'806; in più, non è mai vissuto a Benevento, anzi, pur sapendo assai poco della sua biografia, è probabile che non ci sia mai stato, essendosi mosso al di fuori di Montecassino tra Conca della Campania, Teano e Capua.[21] La sua più semplicemente era una citazione colta, oppure un espediente narrativo per giustificare un divorzio, al quale va attribuito esclusivamente una valenza politica.

Infine, la *gens Hebraea*, che appare dolente nell'epitaffio dello stesso Grimoaldo I (III), è solo un espediente letterario, al pari del dolore delle altre stirpi citate (italica, romana, illirica, berbera e greca), proprio per rimarcare l'universalità del cordoglio, non certo un riferimento allo specifico dolore degli ebrei residenti a Benevento per la scomparsa del sovrano.[22] D'altra parte, tornando in ambito cassinese, i *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* ricorrono proprio alla metafora della diaspora del popolo ebraico per spiegare la sciagura della divisione dei Longobardi meridionali, utilizzandola così come un espediente narrativo:

> *Omne quippe regnum,* ut ait Dominus, *in se ipsum divisum desolabitur* (Luc. 11, 17); et: *Quod quid serens seminaverit, hoc et metet* (Gal. 6, 7). Propterea divisus Israheliticus populus in omnem ventilatus est mundum. Sic et hec Langobardorum gens dissidentes mentibus etiam suos interfecere principes. Ob id patrie facta divisio, Beneventanorum principatus duobus equidem partibus efficit divisus.[23]

In buona sostanza, anche nell'Italia meridionale longobarda, al pari di quella settentrionale (con l'esclusione del *Carmen de synodo Ticinensi*), gli ebrei non rientrano nell'orizzonte dei regnanti e dei loro cronisti.[24] In questo assordante silenzio colpisce particolarmente la lettera di Alessandro II del

---

[20] Cf. COLAFEMMINA 1998, p. 205. Del tutto fantasiosa è la tesi della presenza di un giurista ebreo alla corte di Grimoaldo I (III), cf. DI MURO 2009, p. 133.

[21] Sulla biografia di Erchemperto basti qui citare OLDONI 1993.

[22] È quanto afferma COLAFEMMINA 1998, p. 205. L'epitaffio è tràdito dall'Anonimo di Salerno, l'edizione più recente è di LAMBERT 2010, 7 p. 309.

[23] C.S.B.C., *Prima pars,* 5 p. 4.

[24] Gli ebrei, ovviamente, vengono invece esplicitamente menzionati in un concilio e una sinodo diocesana del IX sec. di cui si discuterà più avanti, cf., *inf.*, cap IV, § 1.

1065 diretta all'ultimo principe di Benevento, Landolfo VI, nella quale il pontefice, pur lodando il suo zelo religioso, lo ammonisce a non convertire con la forza gli ebrei e gli ricorda l'avvedutezza di Gesù Cristo e di Gregorio Magno, i quali, ripudiando l'uso della violenza, avevano seguito la via della persuasione, lasciando al libero arbitrio e al travaglio interiore di ciascuno la scelta volontaria della conversione e del battesimo. Scrisse, infatti, Alessandro II:

> Dominus enim noster Iesus Christus nullum legitur ad sui servitium violenter coegisse, sed humili exhortacione, reservata unicuique proprii arbitrii libertate, quoscumque ad vitam predestinavit aeternam non iudicando, sed proprium sanguinem fundendo ab errore revocasse. Item. Beatus Gregorius, ne eadem gens ad fidem violentia trahatur, in quadam sua epistola interdicit.[25]

Cosa possa essere accaduto a Benevento nel 1065 per indurre il principe a un simile inedito provvedimento lo ignoriamo: l'Anonimo beneventano ci ha lasciato annotazioni troppo laconiche sugli ultimi anni dei principi longobardi di Benevento e non disponiamo di altre fonti letterarie coeve interne alla città. Di certo l'animo di questo principe doveva essere assai turbato, cosciente della crisi irreversibile che il principato attraversava: appena nel gennaio del 1055 aveva recuperato il trono degli avi, ma praticamente non regnava che sul territorio urbano; il padre, Pandolfo III, al quale era allora associato, nel 1060 aveva abdicato per monacarsi in Santa Sofia, certo un gesto premonitore dell'imminente fine, ma anche un secondo episodio delle crisi religiose che travagliavano la sua famiglia.[26] Inoltre, l'Anonimo beneventano, dopo l'incendio del 1057, che distrusse la *civitas nova*, registra al 1063 e al 1065 singolari eventi meteorologici,[27] quasi fossero oscuri presagi, che di certo concorsero ad appesantire ulteriormente il clima crepuscolare della Benevento di quegli anni.

Alessandro II non fu costretto a intervenire in quel torno di anni solo a

---

[25] SIMONSOHN 1991a, 39 p. 37.

[26] Era stato lo stesso Landolfo a recarsi anni prima a Salerno presso Guaimario IV (V) per chiedere di consegnargli un suo giovane parente, Dauferio, la cui vocazione era stata ostacolata dalla famiglia a Benevento e che per questo si era rifugiato presso la corte salernitana; consegna che avvenne solo dopo il solenne giuramento del principe di non ostacolare oltre la vocazione del giovane. Per la biografia di Landolfo VI valga qui citare BEOLCHINI 2004, *ibid.* per la bibliografia; sulla storia degli ultimi anni del principato di Benevento, oltre a quanto già cit. *sup.*, cf. GAY 1917, pp. 447 sgg.; DINA 1899, pp. 73 sgg.; VEHSE 1930-31, pp. 99-115; PONTIERI 1964g; SIEGMUND 2011, pp. 34 sgg., 97 sgg. e 105 sgg.

[27] Cf. BERTOLINI O. 1923, pp. 140 e 142.

difesa degli ebrei di Benevento, lo fece con determinazione anche due anni prima, nel 1063, scrivendo ai vescovi di Spagna, per frenare le vessazioni degli ebrei a opera dei cavalieri che avevano intrapreso la 'crociata' contro i musulmani di Spagna. I cavalieri cristiani si erano accaniti contro gli ebrei trovati lungo la loro marcia e il pontefice denunciò in quella occasione l'istinto di cupidigia, mascherato da zelo religioso, oltre l'ignoranza, che induceva a confondere i musulmani con gli ebrei, dichiarando lecita la guerra ai musulmani che opprimevano i cristiani, ma non le persecuzioni e gli eccidi inflitti agli ebrei.[28] Ormai si iniziano a registrare le prime violenze collettive in Europa contro gli ebrei in un clima che è già da crociata. D'altra parte, era stato Alessandro II a porre sotto l'egida pontificia le imprese delle armi cristiane di quegli anni contro gli infedeli: aveva inviato nel 1063 lo stendardo di San Pietro a Ruggero, il vincitore della battaglia di Cerami contro i Saraceni di Sicilia; nel 1064 il gonfalone pontificio era stato dato anche al duca d'Aquitania, che combatteva i musulmani di Spagna. Può darsi allora che Landolfo VI, oltre che dai suoi travagli spirituali, fosse fortemente suggestionato anche da questo nuovo sentire collettivo. Bisogna ricordare gli eventi della crepuscolare Benevento della metà dell'XI secolo, dalla quale lo stesso principe, insieme con il padre, era stato cacciato nel 1050 dall'ennesima rivolta cittadina, che però allora aveva avuto un esito del tutto inedito: ai primi del 1051 Leone IX ricevette a Roma una delegazione di ottimati beneventani che offrirono al pontefice la sottomissione della città; i messi pontifici poi nell'aprile dello stesso anno in Benevento ricevettero il giuramento di fedeltà della città e il 5 luglio il papa prese possesso di Benevento a nome proprio e dell'imperatore; nel 1052 il concordato di Worms sancì definitivamente la sovranità pontificia su Benevento. Nel gennaio del 1055 rientrarono sì a Benevento Pandolfo III e Landolfo VI, ma da allora quel che restava del principato divenne una sorta di protettorato pontificio, per essere poi definitivamente incamerato nel 1077 alla morte, avvenuta il 27 novembre, dello stesso Landolfo VI, il cui unico erede al trono era già morto in

[28] Cf. SIMONSOHN 1991a, 37 p. 35; in un'altra lettera del 1063 si complimentò con il vescovo di Narbona Wifred per aver difeso gli ebrei della diocesi dalle violenze dei cavalieri in marcia, *ibid.*, 36 p. 35; la medesima gratitudine la espresse a Berengario visconte di Narbona che si era adoperato per proteggere gli ebrei della sua terra e salvarli dalle violenze dei cavalieri cristiani, *ibid.*, 38 p. 36. Sulla così detta crociata di Spagna, le violenze antigiudaiche, l'intervento di Alessandro II e come da questi eventi e questo nuovo clima inizi convenzionalmente l'età delle crociate e muti radicalmente in Europa il rapporto tra ebrei e cristiani, cf. BLUMENKRANZ 1960 pp. 383, 384; SYNAN 1965, pp. 68, 69; SIMONSOHN 1991b, pp. 12, 13.

battaglia, combattendo i Normanni, i1 7 febbraio del 1074. Ebbene, è possibile che il principe, suggestionato, oltre che dai suoi fantasmi personali, anche da quanto gli accadeva intorno, rinfocolò il suo zelo religioso al punto da decretare il battesimo forzato degli ebrei di Benevento, pensando di dover contribuire, anche se in maniera sbagliata, alla conversione degli ebrei a causa del mutato clima religioso e politico di quegli anni e accelerare in tal modo la pienezza dei tempi.[29] Comunque sia, è questo un segno evidente della crisi dei rapporti tra ebrei e cristiani che anche in Italia meridionale si registra nella seconda metà dell'XI secolo e che per ora va solo sottolineato.

Nel territorio del principato ci è invece rimasta una memoria topografica: nel giugno dell'828 e nel febbraio del 983 nel territorio di Alife troviamo citato come confine un rio detto *de Iudei*, ma per quale ragione questo toponimo si sia consolidato in tal modo lo ignoriamo del tutto.[30]

2. L'epicentro ebraico capuano

Seguendo r. Mosheh, che da Oria agli inizi del X secolo andò fino a Pavia, riscontriamo che la sua prima sosta di una qualche durata, in una città di un certo rilievo, fu a Capua.[31] Si è detto della testimonianza epigrafica proveniente dall'antica *Capua* (Santa Maria Capua Vetere), comunemente

---

[29] Per Otto Vehse (Id. 1930-31, p. 104) lo zelo religioso dimostrato da Landolfo VI con il battesimo forzato degli ebrei beneventani sarebbe dovuto al fatto che egli era ormai principe di un 'protettorato' pontificio: in buona sostanza, avrebbe voluto con questo suo decreto, probabilmente senza averne valutato pienamente le conseguenze, rompere con la precedente tradizione longobarda di tolleranza. Invece, per Andrew Sharf Landolfo VI, sbagliando le sue valutazioni politiche, avrebbe pensato di ingraziarsi con il suo decreto i nuovi 'padroni' normanni, cf. Id. 1971, p. 123; una tesi simile a quella di Roth 1966, p. 111. Vera von Falkenhausen ritiene, invece, che il decreto di Landolfo VI vada inquadrato in un generale peggioramento nell'Italia meridionale dei rapporti tra cristiani ed ebrei a causa delle 'tensioni politico-religiose' della seconda metà del secolo XI, cf. Falkenhausen 2005a, pp. 40, 41.

[30] Cf. Salvati 1977, X p. 69; il medesimo documento è stato ripubblicato come inedito da Franco 2017, che formula una assai fantasiosa tesi del tutto priva di fondamento documentario e storico su questo stesso toponimo, che addirittura da solo «attesta sia lo stanziamento di una comunità di ebrei sia il probabile utilizzo diversificato delle acque tra ebrei e cristiani, con i primi relegati all'uso di fonti lontane dalla cerchia abitata a ragione delle loro attività di tintori oltre che di mercanti», *ibid.*, p. 53; C.C.C.B., 23 p. 69.

[31] Sull'importanza di r. Mosheh da Oria per l'ebraismo dell'Italia settentrionale cf. Colorni 1980, p. 251.

datata al II-IV secolo,[32] ma non c'è alcuna continuità con la comunità di cui abbiamo testimonianza nel X secolo: l'abitato antico, già contratto al solo anfiteatro, mutato in fortezza, e a poco altro, fu abbandonato nell'840 dai conti di Capua, che si insediarono prima sul Triflisco e poi fondarono la nuova Capua, quella medievale, cioè l'attuale, nell'856, sulle rive del Volturno, nel sito dove in età antica c'era stato il porto fluviale dell'antica *Capua, Casilinum*, da tempo abbandonato. Già capuologo dei conti di Capua, divenne poi, con l'incoronazione del gennaio del 900 di Atenolfo I, città capitale di un principato, prima unito a quello di Benevento e, poi, dal 981 del tutto autonomo.[33] Dell'antico sito si perde ogni traccia e solo nell'879 appare abitato nelle fonti l'anfiteatro, che tuttavia non è più menzionato come *Capua*, ma prende il nome di *Berelais.* Ebbene, anche in questo caso, come già per Benevento, l'insediamento giudaico è da ricondurre alle funzioni di città capitale, svolte in questo caso da una nuova fondazione d'età medievale, voluta nell'856 proprio con finalità di magnificenza dinastica.[34] D'altra parte, r. Aharon da Baghdad alla metà del IX secolo da Gaeta andò direttamente a Benevento, senza fare tappa a *Capua*, mentre ai primi del X secolo r. Mo-

---

[32] Cf., *sup.*, cap. II, n. 2.

[33] Sugli avvenimenti che portarono all'ascesa dei conti di Capua valga qui citare solo Cilento 1966, pp. 81 sgg., mentre sulla storia urbanistica della città cf. Di Resta 1983, pp. 21-78; Visentin 2012, pp. 127-37. Non sono da prendere in considerazione le fantasiose tesi sulla continuità dell'insediamento giudaico della *Capua* antica ancora nel V secolo, che sarebbe testimoniato dal titolo di S. Maria *Suricorum*, e oltre, anche dopo la distruzione saracena dell'841, nei pochi nuclei sparsi ancora abitati del sito dopo quell'evento drammatico, se non fosse stata ripresa da Visentin 2012, p. 71 n. 36, *ibid.* per la bibliografia. In realtà sappiamo solo che in età imperiale è rimasta in questo sito una traccia epigrafica di ebrei, ma nulla più ed è impensabile che su questi elementi si possa stabilire una continuità insediativa fino all'età medievale.

[34] Capua (la nuova) controllava la via di accesso ai principati longobardi e negli intenti dei fondatori era destinata a rinnovare i fasti dell'antica; basti qui ricordare il testo dell'epigrafe posta sulla Porta Aurea, quella orientale, trascritta nei C.S.B.C.: «Quae primum senio marcebat tempore longo, / Cernitur, en, amplius consurgere moenibus urbem! / Illa senatorum pollebat fulta caterbis, / Nomine sed Capua vocitatur est ista secunda. / Providus in cunctis patrie populique iuvamen, / Lando comes studio sollerti hanc condidit urbem», *ibid.*, *secunda pars*, [12] p. 22. Dall'attuale sito di Capua, quello medievale, non ci sono giunte testimonianze epigrafiche, ma nel 1045 i *sepulcra hebreorum* sono attestati subito fuori le mura della città nei pressi della chiesa di Ognissanti; la notizia è tràdita da un atto del 1052 perduto, del quale sono rimaste diverse edizioni, cf. Rinaldi 1755, p. 282; Esperti 1773, p. 144; Atti 1888, 17 p. 116.

sheh, da Oria, percorrendo l'Appia, si fermò per qualche tempo a Capua, e non a Benevento, da dove verosimilmente è soltanto transitato.

L'importanza della comunità capuana nella seconda metà del X secolo è data proprio dalla presenza della famiglia del cronista Achimaaz ben Paltiel. Il nonno di questi, Shemuel (940-1008), era il primogenito di quel r. Hananeel, che rientrato dall'Africa aveva trovato moglie a Benevento. Nato a Benevento, si trasferì a Capua dove si sposò con Albavera; dunque a Capua trovò una donna certamente del suo stesso rango, anche se ignoriamo i suoi avi, e l'Onnipotente colmò di grazia lui e i suoi discendenti. Narra, infatti, Achimaaz, che una volta giunto a Capua

> i principi della città fecero entrare Rabbi Shemuel nel loro palazzo e lo preposero al tesoro, perché sovrintendesse nella città al porto fluviale e alle gabelle dei loro mercati, sui redditi delle imposte e delle tasse. (...) Egli si impegnò con tutte le forze a far copiare una gran quantità di libri, eresse edifici per la dimora della lode. Dio gli diede un figlio degno, il cui nome fu Rabbi Paltiel [988-1043]. (...) Il principe lo fece soprintendente e capo della sua casa e mise nelle sue mani tutti gli affari della città (...), di tutti quanti egli era il tesoriere, colui che faceva uscire ed entrare, colui che dirigeva e disponeva. (...) Egli restaurò la sinagoga del suo avo a casa di preghiera.[35]

Da Paltiel nacque nel 1017 Achimaaz, il quale nel 1054, in Capua, scrisse il *Sefer Yuhasin.* Il cronista avrà certo voluto magnificare i suoi diretti progenitori, nonno e padre, anche per bilanciare le fortune della sua stessa famiglia con quelle dei cugini emigrati in Nord Africa, con cui ancora la generazione di Shemuel pare che si mantenesse in contatto, visto che r. Hananeel, insieme con un altro suo figlio, Hasdiah, da Benevento si recò in Africa a trovare gli illustri parenti. L'importanza della famiglia comunque è tale da elevare gli studi giudaici in Capua al punto che non solo l'attività esegetica e normativa ricevette nuovo impulso, insieme con la vita spirituale degli ebrei, ma anche quella letteraria, visto che qui nacque e operò il più importante e compiuto cronista dell'ebraismo meridionale. Per non tacere della sia pur breve permanenza di r. Mosheh che dovette avere un qualche peso sugli studi talmudici. Certo è difficile pensare che un tesoriere ebreo possa essere stato al servizio di un principe longobardo; tuttavia, non è stata la prima volta che in un regno altomedievale in Europa i regnanti si siano avvalsi delle capacità tecniche degli ebrei, e in questo caso certamente l'abilità contabile del nonno e del padre di Achimaaz potrebbe aver contato, facendo

[35] Anche in questo caso per comodità cito dalla traduzione di Colafemmina, cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, p. 203; per l'edizione del testo cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, 60 p. 348.

sì che i due assumessero una qualche funzione pubblica cittadina, anche se non quella specifica di tesoriere del principe. In più, il restauro della sinagoga, l'attività dei copisti e delle scuole, la stessa attività letteraria del cronista, fanno indubbiamente di Capua il centro religioso e culturale più rilevante degli ebrei che popolarono tra X e XI secolo i tre principati longobardi meridionali. D'altra parte, Beniamino da Tudela, visitando la comunità negli anni successivi al 1165-66, ci narra che era costituita da trecento capifamiglia, in quel momento più numerosa di quella di Benevento, non ostante l'insalubrità dei luoghi che vi rilevava, e, tramandando come di consueto i nomi degli esponenti più ragguardevoli incontrati, sottolinea che gli ebrei capuani erano assai stimati per la loro dottrina.[36]

Non hanno lasciato soltanto memorie letterarie gli ebrei capuani: il 20 giugno del 1041 in Capua Guaimario IV (V) concede al conte palatino di Capua Grimoaldo, suo parente, due famiglie di ebrei, delle quali menziona undici maschi viventi, residenti in Capua, con tutti i loro beni e gli oneri dovuti al *publicum.* Tra le informazioni che possiamo trarre dalla concessione è che un Vitale, già morto a quell'anno, citato cioè tra gli ebrei della generazione precedente, era stato medico e che le persone sono donate «cum omnibus rebus eorum et terris et presis et casis fabritis et infabritis (...) et scole eorum hebraice», cioè scuole o sinagoghe, sia pure di tipo familiare, e tutti gli oneri pubblici ai quali erano assoggettati al pari degli altri uomini liberi: «omnia servitia et inoperationes, censora et dationes, cavallo set data et portaticum et plateaticum et vigilias cibitatis, ceteraque omnia que ipsis prenominatis hebrei et erede eorum parti rei publice facere et dare atque persolvere debuerint».[37] Non vengono concessi i diritti di giustizia, né i poteri di *districtus*, si concede un patrimonio e gli oneri fiscali dovuti al *publicum*, secondo la tipica concezione del tempo, per cui per concedere i redditi provenienti dai tributi si concedevano pure coloro che producevano questi stessi redditi.

Uno degli ebrei capuani, Giona, si era convertito al cristianesimo (ma non per questo fu stralciato dall'atto di donazione) e la sua vicenda rinvia a quella di un altro convertito, Landone *que ebreo fuit et cristiano clamo* figlio del defunto Samuele ebreo, che nel novembre del 1060 a Caiazzo dona i suoi beni alla chiesa dell'episcopio di Santa Maria della medesima città, riservandosi l'usufrutto di essi a vita. Benché Landone sia residente a Caiazzo, dove possiede i suoi beni e dove sono attestati anche altri parenti, una figlia e un genero, entrambi cristiani, è possibile ipotizzare che sia stato lui a trasfersi a Caiazzo

[36] Cf. Adler 1907, p. 26; Binyamin da Tudela 2018, p. 27. Sugli ebrei a Capua cf. pure Ferorelli 1915, p. 27; Palmieri 1981, pp. 51-55; Taviani Carozzi 1994, pp. 275, 276.

[37] Cf. C.D.V., 47 p. 180.

e che la famiglia ebrea di origine fosse capuana, dal momento che altri ebrei non sono attestati in questo sito. Oltre a ciò, è la stessa composizione del patrimonio donato da Landone a destare interesse: possedeva, infatti, una terra e una casa in città dove risiedeva, un appezzamento di sette moggia di terra sito nel territorio della stessa Caiazzo, del quale non sono indicate particolari colture, ma posto *inter aliis terris meis* (in effetti compare anch'egli tra i confinanti, oltre alla figlia Maria, con proprietà che non dona alla chiesa). Infine, la sua fortuna era costituita da beni mobili, tra i quali spiccano varie somme di tarì d'oro prestati a terzi, somme poi da restituirsi all'episcopio.[38] Forse la fortuna di Landone non è legata alla proprietà terriera; i beni immobili citati, che non sembrano essere di grande valore, potrebbero essere il frutto dei suoi investimenti e non l'origine della sua ricchezza, che parrebbe più legata al suo patrimonio finanziario. I prestiti fatti dal neofita caiatino ai suoi concittadini rinviano a un'altra notizia tràdita da Leone Marsicano della veste, donata all'abbazia da Carlomagno, dell'altare di San Benedetto di Montecassino e di un calice e una patena d'argento, regalati da Teoderico, dati in pegno a non meglio identificati ebrei per cinquecento aurei e riscattati grazie alla munificenza imperiale nel 1022,[39] ammesso che i giudei che avevano prestato il loro denaro ai monaci cassinesi fossero proprio del principato di Capua, o dei territori limitrofi, e non residenti altrove. Tornando agli ebrei capuani attestati nel 1041, essi sembrerebbero possedere invece un più solido e consistente patrimonio immobiliare, anche se in questo caso stiamo parlando della somma dei beni di due gruppi familiari, i cui componenti di certo abitavano in più case. Inoltre, tra i diritti fiscali ceduti, compaiono il plateatico e il portatico, i tributi indiretti, cioè, dovuti per il transito e la vendita di merci in città, oltre a quelli dovuti da tutti i liberi possessori, dai tributi diretti agli obblighi di servizio a cavallo e di vigilia in armi sulle mura cittadine.

3. L'integrazione degli ebrei di Salerno

Il terzo importante sito di popolamento giudaico in terra longobarda è Salerno, un'altra città capitale. Qui già in età romana è attestata una presenza ebraica, tuttavia l'importanza della città non è di così antica data. L'insedia-

---

[38] Cf. P.C., 5 p. 41.

[39] Cf. C.M.C., 43 p. 250; la medesima notizia è tràdita pure da un falso di Pietro Diacono, R.P.D., 19 p. 109. In un atto cassinese, dato a Teano nel febbraio del 940, è citato il transunto privo di data cronica e topica della vendita di un bambino da parte di un ebreo, ma la notizia è troppo vaga per poter congetturare un qualche commercio di servi da parte degli ebrei in questa zona, cf. Cuozzo – Martin 1991, 82 p. 189.

mento urbano romano, di ordine secondario, decadde al punto da andare deserto (segnando una cesura pure nella storia della comunità giudaica) e agli inizi del Medio Evo troviamo in luogo di esso un oscuro *castrum* bizantino, sia pure sede vescovile, al pari di Amalfi. In effetti, l'importanza e lo sviluppo della città di Salerno sono legati agli interventi urbanistici più tardi avviati da Arechi II nella seconda metà dell'VIII secolo (e proseguiti poi all'incirca per un secolo dai suoi successori), il quale trasformò un *castrum* costiero, conquistato senza clamore dai Longobardi tra il 625 e il 649, nella seconda città capitale del ducato di Benevento. Salerno per un verso, grazie alla via Annia, era collegata, attraverso lo snodo di Fratte, direttamente con Capua, evitando in tal modo Napoli e la linea di costa in mano bizantina, anche se per brevi tratti questa stessa strada attraversava comunque il territorio del ducato, per l'altro con Reggio di Calabria, grazie alla Popilia; tramite una terza strada, che risaliva lungo la valle dell'Irno, transitando per Avellino, si giungeva invece in maniera diretta e rapida a Benevento. Nella tradizione longobarda Arechi II appare addirittura come il fondatore della città. In effetti, il duca-principe ampliò il circuito delle mura, che rafforzò, curandone le fortificazioni e includendovi aree allora disabitate e solo più tardi urbanizzate; edificò un palazzo e una chiesa palatina nella zona di Corte, che era ubicata in piano proprio nel sito del nuovo insediamento urbano. Il figlio Grimoaldo I (III), secondo l'Anonimo di Salerno, perfezionò la cinta muraria dal lato della marittima, grazie al noto tiro giuocato a Carlomagno, con la costruzione del 'muricino'.[40] Il lustro dato alla città da Arechi II fu tale che nell'848/49 divenne la capitale di un principato indipendente, quando Siconolfo, fallito il suo tentativo di impossessarsi di tutto il principato di Benevento, si acconciò a essere il principe di una sola parte di esso.

Anche in questo caso, allora, è rilevante, pure topograficamente, il nesso tra popolamento giudaico e potere pubblico: gli ebrei, infatti, appaiono insediati nella seconda metà del X secolo nel nuovo quartiere sul mare, *inter muro et muricino*, costituito proprio a seguito delle trasformazioni urbanistiche arechiane e dei suoi successori, immediatamente a Sud dell'area di Corte, nella *civitas nova.* A Mezzogiorno, tra le mura della città e la linea di costa, difesa in questo luogo da una cinta più bassa, il muricino per l'appunto, in una zona contigua a quella dell'insediamento palatino, in un sito che in parte era un possesso personale del principe di Salerno e dei suoi parenti, si forma un quartiere attraversato da una via, che successivamente sarà detta 'carraria'. Essa era la carrabile dei quartieri commerciali, parallela al mare, che menava alla porta orientale, il principale asse viario

[40] C.S., 28 p. 30, 29 p. 31.

di questo quartiere, cioè, su cui transitavano le merci in entrata della città, intersecato perpendicolarmente da strade che lo collegavano alla marittima. Un quartiere, dunque, che dal X secolo sarà contraddistinto da una spiccata vocazione mercantile, nei pressi di un porto, che proprio in quel secolo iniziò a svilupparsi, per essere attestato con certezza dalle fonti scritte con le sue infrastrutture nell'XI secolo.[41] Già in questo stesso quartiere su terreni fiscali Sicardo aveva tentato di insediare una colonia di amalfitani, deportandovi in massa gli abitanti di quella città dopo il sacco dell'839. Popolazione, certo, che rientrò ad Amalfi alla morte del principe,[42] assassinato proprio alla fine di luglio dell'839, ma che vi riappare poi saldamente e massicciamente insediata nuovamente dalla metà del X secolo in avanti, grazie a una lenta e costante penetrazione in città, secondo una tipologia insediativa caratteristica degli amalfitani nelle città portuali.[43] La *Iudaica* di

[41] Su questi temi valga qui citare DE ANGELIS 1923; DELOGU 1977, pp. 38 sgg., 112 sgg.; AMAROTTA 1979; ID. 1989, pp. 29-70; ID. 1990. Sul porto di Salerno sono state avanzate le ipotesi più varie e le cronologie più diverse; bisogna ricordare che la città non aveva, e non ha, un porto naturale e che nell'VIII secolo è attestata la foce del Sele come approdo sicuro su questo stesso tratto di costa; con molta probabilità la marittima di Salerno consentiva tradizionalmente l'approdo a piccole imbarcazioni, che potevano essere facilmente tirate a secco. Sia Arechi II, sia Sicardo attaccarono, infatti, Amalfi da terra, non disponendo di una flotta. Dopo il 14 luglio dell'886 Ludovico II si imbarcò a Salerno per Amalfi e proseguire da qui poi il suo viaggio fino a Pozzuoli per i bagni termali (cf. BÖHMER, Bd. I, pp. 505, 506), ma la prima attestazione certa di una flotta salernitana risale al tempo di Gisulfo I (946-73), mentre le testimonianze di infrastrutture portuali documentate dalle fonti scritte sono tutte del secolo seguente.

[42] Alla notizia della morte di Sicardo, e non ostante il vano tentativo voluto da questo principe di fondere gli amalfitani con i salernitani grazie a matrimoni misti, il grosso degli amalfitani insediati nel nuovo quartiere tra il muro e il muricino di Salerno si sollevò, saccheggiando e appiccando il fuoco alle mura cittadine, e rientrò ad Amalfi. Un gruppo minoritario di atranesi, invece, evidentemente la fazione filolongobarda che aveva favorito il *blitz* dello stesso Sicardo su Amalfi, consentendo il passaggio delle milizie di questi o indicando loro la via più nascosta per piombare inosservati sulla città, non si mosse, ma di li a poco fu espulso e andò così a stanziarsi nel sito dell'attuale Vietri sul Mare, cf. C.S., 78 p. 75 e 86 p. 87. Su queste vicende cf. FORCELLINI 1945; un precedente è costituito dal tentativo, fallito, di Arechi II del 785 di conquistare Amalfi. In generale sulla storia di Amalfi e i rapporti di essa con il principato longobardo cf. NOSCHESE 1945; SCHWARZ 1978, pp. 21 sgg.; CITARELLA 1986; SKINNER 2013, pp. 14 sgg.

[43] Va detto che tutto il quartiere *inter muro et muricino* era variamente abitato da immigrati che affittavano terreni per costruirvi le loro case: ad esempio nell'agosto del 1000 si

Salerno,[44] dunque, era contigua alla zona di Corte e al quartiere amalfitano; qui gli ebrei sono attestati per la prima volta nel 991, insediati in un'area di proprietà della chiesa di S. Maria di Donno, chiesa privata della famiglia principesca, fondata prima del febbraio del 990 *in curte sua* dalla principessa Sichelgaita, la moglie del principe di Salerno Giovanni II,[45] *propinquo litore maris*, delimitata, per tanto, dalla *via carraria* e da una porta – ancora, come a Benevento, un altro insediamento presso le mura e una porta, a margine di un importante asse viario di ingresso in città. Anteriormente a questa data nella *civitas nova* è attestato nell'ottobre del 946 un *fine de ipsi ebrei*[46] e un ebreo, *Reginulus*, compare come conduttore nel novembre del 976 *ad Hortum magnum*, al di fuori dunque dell'area poi qualificata specificamente come *Iudaica*, ma pur sempre nella zona di nuova urbanizzazione arechiana.[47]

---

ricorda qui un terreno precedentemente locato «ad casa facienda (...) ad foretani hominibus», cf. C.D.C., vol. III, DXXXVI p. 109. Sull'insediamento amalfitano a Salerno e nel principato cf., *inf.*, cap. III, n. 70.

[44] Sugli ebrei a Salerno e la giudecca della città cf. FERORELLI 1915, pp. 26, 27; CARUCCI 1921; ID. 1922, pp. 462 sgg.; MARONGIU 1937; TAMASSIA 1957a, pp. 152-54; MILANO 1963, p. 85; DELOGU 1977, pp. 149-51; PALMIERI 1981, pp. 48-51; TAVIANI CAROZZI 1994; COLAFEMMINA 1995a.

[45] Cf. C.D.C., vol. II, CCCCXXII p. 289, CCCCXXV p. 297. Su Giovanni II, il conte palatino Giovanni di Lamberto, insediato a Salerno da Pandolfo I Capodiferro e acclamato principe nel novembre del 983, quando fu cacciato l'amalfitano Mansone, che si era impossessato del principato, e dunque capostipite di una nuova dinastia, cf. SCHIPA 1968, pp. 173-76. La fondazione della nuova chiesa privata della famiglia, alternativa a quella di S. Massimo, su una corte della principessa Sichelgaita acquistata tra il 981 e anteriormente al 990, S. Maria di Donno, per l'appunto, che appare riccamente dotata proprio nel 990 dalla principessa e dal marito (cf. C.D.C., vol. II, CCCCXXV p. 297), e che nell'ottobre del 989 aveva ottenuto l'esenzione arcivescovile su richiesta dei figli di costoro, Guaimario III (IV), il principe associato al padre, e il conte Giovanni (*ibid.,* CCCCXII p. 272), è il segno tangibile della coscienza di sé e delle mire della nuova dinastia. Sull'ubicazione della chiesa cf. AMAROTTA 1989, pp. 192-99; ID. 1998.

[46] Cf. C.D.C., vol. I, CLXXI p. 221, una lacuna del testo non consente di localizzare con maggiore precisione il confine.

[47] Cf. C.D.C., vol. VIII, MCCLXV p. 51, l'atto del novembre del 976 è un inserto. Sul sito cf. AMAROTTA 1981; va detto che un documento del maggio del 1006 individua comunque anche questo quartiere come sito tra il muro e il muricino, «intus anc civitatem civitatis ad Ortum Magnum inter muro et muricino», C.D.C., vol. IV, DLXXXIV p. 75.

Il terreno dove sorgeva l'insediamento giudaico era dunque di proprietà della chiesa di S. Maria di Donno e dall'ottobre del 991 sono ricordate le case di legno che gli ebrei vi avevano edificate.[48] Il particolare non è di poco conto, perché il conduttore affittava per 15, 19 o 29 anni il terreno per costruirvi la propria abitazione, con il diritto alla scadenza del contratto di smontare la casa e di trasferirsi altrove con il legname e tutti gli altri beni mobili di sua proprietà.[49] Certamente questa non è una prerogativa della *Iudaica*, sono variamente attestati in città contratti di questo tipo miranti a facilitare il mercato degli affitti e che, comunque, denotano quanto fossero ambiti questi stessi terreni e quanto fossero fittamente abitati. Nel giugno del 1004 a seguito di un contenzioso si giunse, infatti, a un accomodamento tra l'abate di S. Maria di Donno e l'ebreo Giuda, figlio del medico Giuda, il quale aveva preso in affitto un terreno per costruirvi la sua abitazione, ma non aveva utilizzata tutta la superficie disponibile e una parte della terra l'aveva lasciata libera; ebbene, dovette restituire la *terra vacua* rimastagli all'abate, che probabilmente provvide ad affittarla a qualche altro ebreo.[50]

I canoni di locazione erano di norma in denaro monetato, tari d'oro di moneta salernitana, segno di una buona capacità di spesa dei conduttori, ma anche della volontà di risiedere in quell'area, che certo non era solo imputabile alla necessità di vivere tra correligionari, ma pure a una serie di specifiche attività artigianali e commerciali esercitate in questo quartiere proprio dagli ebrei. Un pozzo nel novembre del 1031 di S. Maria di Donno

---

Precedentemente nel Salernitano, oltre a un'antroponimia giudaica diffusa, abbiamo con certezza un Giuseppe ebreo confinante nel giugno del 936 in «locum Capazzana ubi Correiano bocatur finibus Salernitanis», oggi Capezzano fuori città, *ibid.*, vol. I, CLIX p. 203; oltre a una vaga attestazione topografica, che di per sé non significa molto, un sito denominato *Rebecca* nel territorio di Mercato San Severino, in un atto dell'aprile dell'872, *ibid.*, LXXIV p. 96.

[48] Cf. *ibid.*, vol. II, CCCCXLII p. 320, in cui il sito non è definito ancora come *Iudaica,* ma semplicemente come «terra in quo hebrey case lignitie edificate abunt»; la prima attestazione del termine *Iudaica* è invece del giugno del 1004, *ibid.*, vol. IV, DLXVII p. 46.

[49] Nel marzo del 1012 gli ebrei Maione e Samuele figli di Giuda affittano per 15 anni nella *Iudaica* un lotto di S. Maria di Donno, confinante con la casa di un altro locatario, l'ebreo Elia, per edificarvi una casa di legno; per i primi tre anni non avrebbero pagato alcun canone, poi ogni anno sette tarì d'oro di buona moneta salernitana e trascorsi 15 anni avrebbero potuto smontare la costruzione e portarsi via il legname, insieme con tutti i loro beni mobili, *ibid.*, DCLI p. 196.

[50] *Ibid.*, DLXVII p. 46.

fu affittato per ventinove anni a otto ebrei, che non erano imparentati tra di loro, con l'obbligo di riattarlo, costruirvi sopra una *cammarella*, con il diritto di attingervi liberamente l'acqua e di darla, a loro piacimento, anche ad altri confinanti, per il corrispettivo annuo, a ogni mese di settembre, di «duo paria de otra caprina bona optima, qualis meliores se imbenire potuerit inter ipsa iudaica, sine omni macula et lesione, et unum cingulu bonum de siricu mundum sicut meruerit»; se l'abate non avesse voluto esigere per una qualche ragione il canone in manufatti, avrebbe dovuto ricevere due tarì d'oro e mezzo *de bona moneta.*[51] Ancora nella giudecca nel 1056, per l'affitto di una *terra vacua* a due fratelli, Samuele e Anania, figli del defunto Giuda ebreo, i quali volevano edificarvi la loro casa, oltre a 26 tarì d'oro annui, veniva concordato che a Natale e a Pasqua si dovessero fornire all'abate «cingula bona iudaika ut est consuetudo».[52]

Ebbene, da questi canoni di affitto possiamo ricavare la traccia di un'attività artigianale precipua degli ebrei di Salerno, l'uso delle pelli di capra per la fabbricazione di otri e la realizzazione di manufatti di pregio, quali le cinture seriche tanto apprezzate dagli abati di S. Maria di Donno. Se osserviamo che in un falso del duca Guglielmo II, figlio di Ruggero Borsa, dell'ottobre del 1121 si rinnovò la concessione paterna degli ebrei cittadini all'arcivescovo di Salerno Romualdo, aggiungendo a essa che «nulla persona audeat laborare vel vendere auricellam infra civitatem Salerni vel in pertinentiis suis aut cultellum tenere ad animalia quadrupedia occidenda nisi (...) iudei (...) archiepiscopii, iussu ipsius archiepiscopi vel successorum eius»,[53] concedendo in teoria agli ebrei di Salerno l'esclusiva della macellazione degli *animalia quadrupeda*, forse possiamo ipotizzare che questa sia stata una loro attività precipua già in età longobarda, e non solo a causa di ragioni per così dire *kasherut*,

---

[51] *Ibid.*, vol. V, DCCCXLI p. 211.

[52] *Ibid.*, vol. VII, MCCXXXI p. 298.

[53] Cf. Giordano 2015, 85 p. 163. Del maggio del 1058 è un altro falso di Gisulfo II che concede all'arcivescovo di Salerno una terra con case lignizie confinante con la via in cui si teneva il mercato, in essa «licentjam habeatis et carnes et alia mercimonia in eis mercimoniare et vendere et emere qualiter tibi tuisque successoribus et parti ipsius archiepiscopii placuerit», cf. *ibid.*, 32 p. 65. La questione della vendita della carne doveva essere un problema assai sentito dalla Curia salernitana, che si serviva di documenti falsi, se ancora in un atto del 1178 veniva inserito un altro falso precetto di Gisulfo II del febbraio del 1060 diretto all'arcivescovo Alfano I, con il quale si concedeva, ancora una volta questo stesso diritto di vendita, ma ampliandolo: il principe avrebbe concesso, infatti, oltre al diritto di vendita della carne, pure quello di macellazione; il falso in questione è stato pubblicato come 'copia autentica' *ibid.*, 33 p. 68.

ma anche per una ricaduta sulle attività manifatturiere, grazie all'uso delle pelli, senza trascurare il fatto che se il diritto di macellazione era esercitato in maniera esclusiva in città, le carni erano vendute anche a chi ebreo non era; tutte attività delle quali la Curia salernitana ambiva avere il controllo, al punto da produrre un falso. Va infine osservato che questi stessi contratti di affitto non vanno oltre il 1056; è difficile darne una spiegazione, potrebbe essersi esaurita la superficie disponibile, come pure la spinta demografica e la necessità da parte degli ebrei di affittare nuovi terreni edificabili, oppure la causa va ricercata semplicemente nella tradizione archivistica e nell'eventuale perdita di contratti di locazione posteriori a quella data. D'altra parte, nell'agosto del 1060 l'abate di S. Maria di Donno affittò un lotto tra il muro e il muricino con il diritto di edificarvi una casa di legno a un genovese, segno che la chiesa aveva ancora nell'area dei terreni disponibili da locare.[54]

Oltre a ciò, anche a Salerno è attestato un medico ebreo nel 1004, ma della generazione precedente, «Iudex ebreus filius Iude medici»,[55] mentre va rilevato che i due più antichi medici presenti in città tra l'848 e l'865 portavano nomi ebraici, Giuseppe e Giosuè, anche se non sono qualificati dalle fonti esplicitamente come ebrei.[56]

---

[54] Il lotto non era nella *Iudaica*, ma lungo il muricino, al punto che il conduttore aveva il diritto di fissare le teste delle travi direttamente al muro, a cui sarebbe stata accostata la casa, cf. C.D.C., vol. VIII, MCCXCV p. 117.

[55] *Ibid.*, vol. V, DCCCXLI p. 211.

[56] Cf. *ibid.*, vol. I, XXIX p. 34, XL p. 48, XLVII p. 58, LXI p. 76. Con questo non si vuole riproporre la vetusta e superata discussione sulle origini giudaiche della scuola medica salernitana, né, tanto meno, propendere per una delle tre componenti, ebrea, greca e araba, che secondo la nota leggenda, probabilmente duecentesca, contribuirono alla formazione di essa (cf. De Renzi 1857, pp. 121-34; Ferorelli 1915, p. 26; Carucci 1922, p. 465), ma solo affermare che anche in questa città è attestato con certezza almeno un medico ebreo, come quel Vitale che abbiamo già segnalato a Capua nel 1041. Le origini della scuola medica salernitana sono in realtà avvolte nella più totale oscurità (cf. a riguardo Del Gaizo 1896; Visco 1953; Milano 1963, p. 65; Panebianco 1981; Kristeller 1986, pp. 11-35; Oldoni 1987; Amarotta 1996; Skinner 1997, pp. 131 sgg.; Galdi 2014, *ibid.* per altra bibliografia), benché la pratica medica salernitana sia già attestata nella seconda metà del IX secolo e raggiunge fama internazionale già alla metà del X sec., per poi divenire universale nel corso del secolo successivo; è probabile, tuttavia, che ci sia stato soltanto un generico concorso giudaico, in termini di un contributo culturale di conoscenze mediche. Va, sopra tutto, sottolineato che Beniamino da Tudela nel XII secolo qualificava la scuola medica di Salerno come esclusivamente cristiana, cf., *inf.*, cap. II, n. 58.

A Salerno una sinagoga è attestata con certezza soltanto in età angioina, quando si decretò l'abbattimento di essa; è possibile allora che in età longobarda vi fossero qui soltanto delle sinagoghe familiari, vista anche la precarietà dell'insediamento giudaico su terreno di proprietà di un ente ecclesiastico; in ogni caso, nel novembre del 1159 viene concessa in fitto una casa nella *Iudaica* all'ebreo Elia figlio del defunto *Hescemaria* sacerdote ebreo, al genero Salomone figlio del defunto Mele sacerdote ebreo, che parrebbero rinviare alla sfera religiosa, se questi stessi appellativi sono da intendersi come titoli e non come dei nomi propri.[57] D'altra parte, Beniamino da Tudela ricorda nella seconda metà del XII secolo Salerno, con la sua imponente cinta muraria, il castello e la scuola medica, prerogativa esclusiva dei cristiani, e ne fa la città longobarda con il più cospicuo insediamento ebraico (enumera 600 capifamiglia), menzionando i nomi di cinque dotti, tra i quali uno originario di Siponto, uno greco e uno di Narbona, a riprova della maggiore vivacità di apporti esterni rispetto agli altri siti di popolamento ebraico d'area longobarda.[58]

Volendo tirare le somme, i contratti di affitto di terreni edificabili siti nella giudecca fanno pensare a una comunità in espansione costante tra X e XI secolo, e forse non solo per ragioni naturali, ma probabilmente grazie all'immigrazione interna, anche se gli ebrei nelle fonti si distinguono dagli altri residenti soltanto per la loro fede e non per la loro provenienza

---

[57] GALANTE 1984, 14 p. 31.

[58] ADLER 1907, p. 27; BYNIAMIN DA TUDELA 2018, pp. 28, 29, tra questi notevole è Giuda da Siponto, figlio di Isaac ben Melkisedeq (1090-1160 ca), su quest'ultimo cf. PAVONCELLO 1988, pp. 155, 156. Ancora in età normanna va ricordato un altro illustre viaggiatore, il medico e poeta, oltre che filosofo e astrologo, spagnuolo Abraham ibn Ezra (1089-1164) che prima di Beniamino visitò la comunità di Salerno, cf. GÜDEMANN 1884, pp. 65, 66, 303-06. D'altra parte, lo stesso Beniamino approdò a Salerno dopo essersi imbarcato a Napoli, segno della facilità di collegamenti e di scambi in quegli anni sulla medesima costa tirrenica. Non è chiaro se è di età longobarda o normanna, al tempo cioé del maggiore sviluppo economico della città, la testimonianza di mercanti ebrei tunisini che svernano a Salerno (né, tanto meno, specifica il motivo o chiarisce se avesero interessi commerciali precipui proprio su questa piazza, cf. GOITEIN 1971, p. 12) e sbaglia CICCO 2009, p. 87 a collegarla a un'altra che ricorda all'anno 1153, e dunque in piena età normanna e in tutt'altro contesto di relazioni internazionali e di traffici, il viaggio di un ebreo proveniente da Salerno tra la Sicilia e l'Egitto (GOITEIN 1971, p. 29 e ID. 1973, p. 328), per dedurre che in età longobarda la comunità ebraica di Salerno fosse in rapporti commerciali diretti con i commercianti ebrei di Fustat e attiva, per tanto, nei maggiori traffici commerciali mediterranei del tempo. In realtà nell'XI secolo nelle carte della Genizah Salerno è meta di viaggi di amalfitani.

geografica. La comunità di Salerno sembra essere già in questo periodo quella più numerosa di tutta l'area longobarda dell'antica *Campania*, come d'altra parte sarà nella seconda metà del XII secolo secondo la precisa testimonianza di Beniamino da Tudela. In più, la faciltà a disporre di denaro monetato, la presenza di manufatti artigianali precipui della giudecca, otri e cinture seriche, oltre all'esercizio delle tradizionali attività di studio e della professione medica, inducono a ritenere che ci troviamo anche di fronte al gruppo giudaico delle tre capitali longobarde economicamente più vivace e socialmente diversificato al proprio interno, attivo nei commerci della città; ancora è opportuno ricordare di nuovo nell'XI secolo l'ebreo di Bari derubato dei suoi averi durante il viaggio alla volta di Salerno, oltre la contiguità dell'insediamento giudaico con quello amalfitano e l'aumento delle testimonianze ebraiche in una fase di forte espansione dell'economia cittadina. D'altra parte, nel luglio del 1090 il duca Ruggero Borsa, in suffragio dell'anima della madre Sichelgaita e imitando quanto a Bari nel marzo del 1086 egli stesso, insieme con la madre, aveva già fatto, concede all'arcivescovo di Salerno, Alfano II, su sua richiesta, *totam judeam*, insieme con tutti gli ebrei residenti e quelli che verranno, con l'esclusione di quelli residenti nelle terre poste sotto il diretto controllo del duca e di quelli che in futuro il duca stesso vi vorrà condurre, con l'obbligo di versare all'arcivescovado tutti i diritti, i servizi e i censi pubblici dovuti, tra i quali in particolare sono enumerati *plateaticum et portulaticum et portaticum intrando et exeundo* dalla città.[59] In buona sostanza, è qui ceduto l'intero ammontare della tassazione indiretta gravante sugli ebrei, tassati per le loro merci che attraversavano la porta della città, erano sbarcate nel porto, venivano vendute per strada. Di certo questo regime fiscale non è stato precipuo degli ebrei, né tanto meno degli anni del duca Ruggiero, ma anteriore, visto che nella documentazione salernitana d'età longobarda questi sono i normali introiti del fisco principesco esatti a Salerno da tutti gli abitanti o dagli enti ecclesiastici che introducevano e vendevano merci in città. Imposte che, dunque, potrebbero essere state esatte anche in età longobarda e rinviare, per tanto, a un impegno commerciale degli ebrei di Salerno sul mercato cittadino.

4. Il regime giuridico degli ebrei nell'Italia meridionale longobarda

Ciò che colpisce nelle testimonianze rimasteci dei principati longobardi è il radicamento urbano degli ebrei. Nelle città capitali le tre comunità

---

[59] Cf. Muratori 1738, *Diss.* XVI, coll. 899, 900; questi stessi diritti sono poi rinnovati e ampliati nel già citato falso privilegio del 1121.

appaiono fisicamente contigue e in qualche misura riconducibili all'esercizio del potere pubblico e tutte e tre hanno avuto una storia recente: non si può risalire con le testimonianze dirette che alla metà del IX secolo, come a Benevento; mentre a Salerno gli ebrei si rinvengono in un quartiere nuovo, formatosi a partire dalla seconda metà dell'VIII secolo in avanti, in cui, comunque, sono attestati massicciamente a partire dalla seconda metà del X secolo, al tempo del maggiore sviluppo economico della città; anche nel caso di Capua, città di nuova fondazione del IX secolo, gli ebrei vi compaiono saldamente insediati il secolo successivo. Solo a Benevento appaiono nella città vecchia, ma in questo caso non abbiamo testimonianze della loro presenza in età classica e la giudecca è ubicata in un'area limitrofa a quella dell'esercizio del potere pubblico. Per tanto, se la prima testimonianza certa della comunità giudaica beneventana è della metà del IX secolo, quando appare già solidamente costituita e strutturata, e se gli ebrei non appaiono insediati nella *civitas nova* creata da Arechi II nell'VIII secolo, è possibile allora ipotizzare in questo caso un insediamento anteriore di età ducale, costituitosi forse non per le ragioni burocratiche e amministrative addotte dal Bognetti, ma con la medesima cronologia proposta da questi sì, di ebrei provenienti nel VII secolo da Venosa o, genericamente, dall'*Apulia* longobarda, i cui confini furono estesi da Romualdo I (671-87).[60]

Se nei territori longobardi è, dunque, palese una cesura con l'Antichità e non è possibile immaginare l'esistenza di comunità di antica data, come quelle pugliesi e calabresi, con molta probabilità arricchite successivamente dall'immigrazione dal Medio Oriente, non resta allora che ipotizzare nel caso della *Campania* e del *Samnium* longobardi l'esistenza di un nucleo originario di ebrei proveniente dai territori longobardi dell'*Apulia*, trasferitosi a Benevento, la capitale del ducato, e irradiatosi da qui successivamente verso Capua e Salerno, dove i giudei erano attratti dalle opportunità che offrivano queste città, mantenendo allo stesso tempo strette relazioni con i loro correligionari pugliesi. A differenza di quanto avveniva in età romana, quando gli ebrei popolavano maggiormente la costa tirrenica e le aree interne immediatamente limitrofe. D'altra parte, abbiamo già osservato come a Pavia gli ebrei

[60] Per COLAFEMMINA 1998, p. 206 n. 10, è stato invece consistente l'apporto degli ebrei venosini in fuga dai Saraceni a metà del IX secolo; mentre nella classica storia generale di Cecil Roth gli ebrei che avevano popolato il ducato erano quelli in fuga dalle persecuzioni religiose delle province bizantine dell'Italia meridionale, cf. ROTH 1966, p. 109. Certamente vi fu migrazione di singoli o di singoli gruppi familiari nel tempo, ma nelle fonti disponibili non c'è traccia di una migrazione di massa di ebrei tra IX e XI secolo, ma solo di viaggiatori isolati, per cui il processo migratorio va anticipato nel tempo.

siano attestati all'improvviso in età longobarda, quando la città divenne la capitale del regno longobardo. Allora non è forse azzardato ipotizzare che una prima emigrazione ebraica di una certa consistenza verso Benevento sia avvenuta nell'arco di un secolo tra VI e VII secolo, accelerata di certo per le prospettive che si aprivano nella nuova capitale e per l'avanzata longobarda in *Apulia* — divenuti all'improvviso gli ebrei sudditi di un duca che li ignorava in quanto tali e non mostrava alcun interesse per il loro credo religioso. In seguito, lo sviluppo delle altre due città capitali, tra IX e X secolo, potrebbe aver poi attratto lì altri nuclei consistenti di ebrei. La stessa famiglia capuana di Achimaaz ben Paltiel testimonia in definitiva questa stessa storia di emigrazione dall'*Apulia* a Capua, passando per Benevento, complicata di certo dalle scorrerie saracene del X secolo e dal passaggio di confine tra un territorio e l'altro.

Le ragioni per cui le due famiglie di ebrei capuani concesse insieme con i loro beni immobili il 20 giugno del 1041 al conte palatino di Capua Grimoaldo fossero pertinenti al fisco del principe possono essere state innumerevoli. Certamente non perché erano ebrei, dal momento che tra loro, come si è visto,[61] c'era pure un neofita, che non sfugge alla concessione a causa della sua fede, anzi è legato agli altri da vincoli di solidarietà familiare e patrimoniale tipicamente longobardi. Tuttavia, i legami di costoro, e degli altri ebrei insediati nelle città capitali longobarde, con il *publicum* potrebbero forse dipendere da una loro condizione originaria di immigrati, anche se le fonti non li qualificano mai esplicitamente come stranieri.[62]

Il regime giuridico del *waregang* era disciplinato dall'articolo 367 dell'*Editto* di Rotari, secondo il quale gli stranieri potevano vivere secondo la legge longobarda, ma posti *sub scuto potestatis regis*:[63] lo straniero si rimetteva

---

[61] Cf., *sup.*, cap. III § 2.

[62] Per Nino Tamassia, invece, la ragione per cui gli ebrei erano nel dominio del principe, sia nei territori longobardi, sia in quelli bizantini, sarebbe dovuta a una condizione giuridica originaria: essi erano cittadini romani sottoposti per questo motivo a un regime fiscale specifico dipendente per un verso dalla prosecuzione dell'antico fisco giudaico, l'*aurum coronarium*, tardo imperiale mai formalmente abrogato e per l'altro dalla *tuitio* sovrana, esercitata prima dai sovrani goti e poi da quelli longobardi, che implicava anch'essa un corrispettivo fiscale alla protezione, cf. TAMASSIA 1957a, pp. 137 sgg. Il ragionamento, assai macchinoso, presuppone però il perpetuarsi di istituti non altrimenti attestati dalle fonti e, sopra tutto, una *tuitio* degli ebrei in quanto tali ignota ai Longobardi.

[63] «De uuaregang. Omnes uuaregang, qui de exteras fines in regni nostri finibus aduenerint seque sub scuto potestatis nostrae subdederint, legibus nostris Langobardorum

al potere del sovrano per essere protetto, ma da questa protezione scaturiva per conseguenza un diritto regale sui beni e sulla persona dello straniero stesso, simile al mundio pubblico esercitato nei confronti dei soggetti con personalità giuridica limitata, rimasti privi, cioè, del proprio tutore, ed entrambi finivano con l'essere di pertinenza del principe. In buona sostanza, dalla condizione dello straniero di persona protetta, e per questo particolarmente dipendente dal principe, discendeva la natura patrimoniale della regalia, che coinvolgeva la persona fisica, oltre ovviamente i beni.[64] Un regime da iscrivere in un contesto giuridico che in linea di principio non favoriva la mobilità interna, né tra un distretto e l'altro, né, tanto meno, per l'entrata e l'uscita dalle città,[65] attentamente disciplinato, tra l'altro, nei principati meridionali dalla *Divisio* dell'848/49.[66] Tuttavia, come Nino Tamassia ha chiarito bene, la protezione del principe non si applicava solo agli stranieri strettamente intesi, cioè a coloro che erano di stirpe diversa e provenivano d'oltre confine, da un territorio, cioè, soggetto a una diversa sovranità (le *alienae* o *exterae gentes* delle fonti letterarie longobarde meridionali), ma anche a tutti gli *extranei*, cioè a coloro che provenivano da circoscrizioni territoriali del ducato o del principato differenti da quella dove abitualmente risiedevano, i cui obblighi verso il sacro palazzo potevano essere ceduti dal

---

uiuere debeant, nisi si aliam legem ad pietatem nostram meruerint. Si filius legetimus habuerint, erede eorum existant sicut et filii Langobardorum; si filius legetimus non habuerint, non sit illis potestas absque iussionem regis res suas cuicumque thingare aut per quolibet titulo alienare», *Edictus Rothari*, in L.L., 367 p. 89. Con ciò non si vuole riprendere la vecchia discussione sullo stato giuridico degli ebrei: è ovvio che non potevano essere semplicemente assimilati ai *waregangi*, dal momento che essi non erano degli stranieri (sulla questione è risolutivo COLORNI 1945, pp. 31, 32, 139 sgg.); ma è possibile ricondurre i loro obblighi verso il fisco del principe allo stesso regime originario a cui era sottoposto l'estraneo, non lo straniero, che migrava da un distretto longobardo all'altro.

[64] Cf. TAMASSIA 1957a, pp. 75, 76, 87.

[65] Cf. in generale BOGNETTI 1933, pp. 8, 9, 15 sgg., 45 sgg., 144-55, 176-79; più di recente su frontiere e limiti alla mobilità interna cf. GASPARRI 1995; POHL 2004, pp. 229 sgg., *ibid.* per altra bibliografia.

[66] Cf. il cap. XII della concessione di Radelchi, che rivela la stratificazione sociale dei *waregangi* assimilabile a quella di tutti gli altri Longobardi meridionali, segno che il loro regime non concerneva solo i vertici della società: «De waregangis nobilibus, mediocribus et rusticis hominibus qui usque nunc in terram vestram fugiti sunt, abeatis eos», ed. MARTIN 2005a, p. 207.

principe al pari degli altri suoi diritti, insieme con la persona tenuta a onorare questi stessi obblighi.[67] Oltre tutto, la *Divisio* dell'848/49 aveva compli-

[67] Su questi temi cf. TAMASSIA 1957a, pp. 73 sgg. e ID. 1957b. Va infine ricordato che se i glossari cavense e vaticano definiscono il *guaregang* come «qui de exteras fines uenit», cf. ALBANO LEONI 1981, pp. 57 e 68, per il glossario madrileno più semplicemente «Guareganc. Idest advena» (*ibid.,* p. 51), lasciando intendere così un campo semantico più ampio, attestato pure dai precetti principeschi: nel gennaio del 943 Atenolfo III concesse all'abate di Montecassino alcuni *homines liber[o]s* residenti nelle pertinenze di un cella cassinese, aggiungendovi «quanti homines extranei de predicta cella venerint ad habitandum similiter sub ista defensione [maneant]», POUPARDIN 1907, IX p. 146; al pari di un precetto dell'ottobre del 953 di Gisulfo I di Salerno che tra l'altro concesse all'arcivescovo di Benevento «extraneos homines quos pars preditti episcopii in tota pertinentja nostri principatus adduxerit et eos ordinaverit in rebus suis quas habet in pertinentja nostre terre, sint securi atque defensi ab omni datjone et publico servitjo vel ab omnis angaria», C.C.C.B., 13 p. 36; similmente il 24 novembre del 979 Pandolfo I e Landolfo IV concessero gli *extranei* residenti a Tocco Caudio, insieme con tutti i diritti che vantavano su di essi, C.S.S., vol. II, III, 42 p. 557; il 3 giugno del 980 a Capua Pandolfo I e Landolfo IV concedono alcuni terreni del sacro palazzo siti a *Suessa* «ut nullum servitium faciant in parti nostre publice illos liberos homines extraneos qui suam hereditatem non habunt et in curtis et terris vestris resedunt vel habitant», GALLO 1937, 3 p. 71; infine, gli stessi principi il 7 ottobre del medesimo anno concessero all'abate dei SS. Lupulo e Zosimo diritti di incastellamento, specificando che «homines extraneos ibidem mittere atque conducerent ad habitandum et sub dominatjone abbati ipsius monasterii permanerent qualiter superius diximus», cioè con l'obbligo di prestare al monastero i servizi dovuti al sacro palazzo, C.C.C.B., 21 p. 64. Invece, anteriormente all'agosto del 992 un atranese dichiara che «guaregan homo fuit, non potuit suam rebus sine absolutione palatii dare», C.D.C. vol. II, CCCCLIII p. 335; ancora un precetto del 18 dicembre del 1012 di Pandolfo II, Landolfo V e Pandolfo III, in cui i principi confermarono le concessioni già fatte alla chiesa di S. Paolo di Benevento, menzionava tra l'altro «omnes guareghant qui de exteris finibus venerint aut homines qui se nostro principatu subiciunt», cf. C.C.C.B., 30 p. 89, sottolineando così un campo semantico più pertinente alla legislazione rotariana, al pari dell'atranese del 992 che era proprio uno straniero immigrato. La concentrazione cronologica delle testimonianze è dovuta al fatto che, oltre ad essere più scarsa la documentazione anteriore, abbiamo maggiori informazioni all'epoca dell'espansione dell'economia rurale, quando diviene evidente il fenomeno della migrazione interna con lo spostamento di forza lavoro da un distretto all'altro. Tutte queste citazioni si riferiscono al campo semantico di *extraneus*, che pertiene anche chi semplicemente si spostava da un distretto amministrativo a un altro, all'interno del medesimo principato, ed è diverso da quello di *alienus* oppure *exterus*, che qualificavano

cato fortemente le articolazioni distrettuali interne ai principati longobardi. Queste osservazioni probabilmente servono a comprendere meglio come nei principati longobardi si sia potuto creare un legame tanto stretto tra il sacro palazzo e gli ebrei, che resta saldo nel tempo, quando in un secondo momento le fonti disponibili ci mostrano degli ebrei stabilmente insediati nei luoghi della loro residenza abituale e non degli immigrati da gastaldati diversi, i quali nelle contrattazioni private non seguono usi giuridici differenti da quelli della restante popolazione.

La cronologia degli insediamenti giudaici in area longobarda ci consente anche di fare un'ultima considerazione sulle condizioni di vita degli ebrei. Qui sono attestate sinagoghe che di necessità non possono essere anteriori all'età longobarda e dunque venivano disattese pure quelle limitazioni cultuali che i canoni della Chiesa imponevano agli ebrei, i quali, come è noto, potevano sì restaurare o ripristinare le sinagoghe esistenti, ma non fondarne di nuove. Questo è un altro segnale importante di come fino alla cesura costituita da Landolfo VI nella seconda metà dell'XI secolo gli ebrei per la loro fede non destassero uno specifico interesse per il potere pubblico e neppure, fatto salvo un concilio del IX secolo di cui si dirà più avanti,[68] per l'opera dei vescovi delle sedi longobarde. Certo, questo è un aspetto specifico di un più generale fenomeno: l'assoluta mancanza di volontà da parte dei principi longobardi meridionali di regolare in qualche misura i flussi migratori, per giunta a dispetto di una legislazione longobarda che formalmente non favoriva né l'immigrazione, né, tanto meno, la circolazione interna.

---

lo straniero propriamente inteso, ad esse andrebbero aggiunte le altre più generiche, che attestano comunque il medesimo regime giuridico, concernenti la cessione dei diritti pubblici gravanti su liberi immigrati, nelle quali l'immigrato stesso è però definito in forma generica. In più, come Nino Tamassia ha già notato (cf. Id. 1957a, p. 80), tra i diritti del fisco del principe in Benevento, passati alla curia pontificia nel 1077, c'erano pure i tributi *peregrinorurn et extraneorum.* Infine, non possiamo non ricordare qui la vicenda di Sicone e della sua famiglia nella tradizione dell'Anonimo salernitano, segnata fin dal principio dalla sua condizione di straniero, pur essendo longobardo di nobilissima stirpe, ma proveniente da Spoleto, immigrato dunque nel principato di Benevento, cf. C.S., 42 sgg., pp. 42 sgg.

[68] Cf., *inf.*, cap. IV, §§ 1-3.

CAPITOLO TERZO

IL POPOLAMENTO EBRAICO DEI DUCATI ROMANO-BIZANTINI

1. Napoli

Le testimonianze epigrafiche d'età imperiale attestano in *Campania* una diffusa presenza giudaica nelle città portuali della costa tirrenica e nell'entroterra limitrofo in centri residenziali, contraddistinti dal commercio e dal consumo di generi di lusso e voluttuari. Sono comunità in contatto con il Vicino Oriente e che dovettero essere contraddistinte da una certa floridezza economica e vivacità di traffici. Proprio nei pressi di Napoli c'è Pozzuoli; qui, oltre alle memorie epigrafiche già menzionate,[1] abbiamo il ricordo di essa anche nelle *Antichità giudaiche.*[2] In più, è proprio il porto di Pozzuoli a essere un approdo delle rotte dalla Cirenaica, da Alessandria e dal Vicino Oriente in età imperiale: tra i viaggiatori ebrei più illustri diretti a Roma che vi approdarono è sufficiente ricordare qui Filone di Alessandria o Flavio Giuseppe, al pari di Paolo di Tarso, che vi giunse sì prigioniero, ma che soggiornò nel porto flegreo per una settimana intera, grazie alla mediazione degli ebrei del posto già sensibili al nuovo Verbo, felici di poterlo accogliere e discutere con lui, prima di essere tradotto a Roma[3]. Poco distante dalla Napoli antica, a Fuorigrotta, è stata rinvenuta la stele funebre di una schiava gerosolimitana, forse deportata a seguito della seconda distruzione del Tempio del 70.[4] Ciò non ostante, le prime memorie certe di ebrei in città risalgono alla fine del V secolo; e non è da credere che solo allora gli ebrei si siano stabiliti a Napoli. Probabilmente è in quel torno di anni che la comunità ebraica raggiunse una consistenza tale da lasciare una traccia nelle scarse fonti di cui disponiamo. D'altra parte, se pensiamo al peso che ebbero gli ebrei in città nelle vicende del secolo successivo è difficile credere che esso non sia stato il risultato di posizioni sociali consolidate nel tempo, fin dall'età imperiale, e di certo non unicamente degli anni di regno di Teoderico.[5]

---

[1] Cf., *sup.*, cap. II, n. 2.

[2] Cf. Ferorelli 1915, p. 2; Lacerenza 2004d.

[3] Cf. *ibid.*

[4] Cf. Frey – Lifshitz 1975, 556 p. 410; Lacerenza 1999; Noy 2005b, pp. 126, 127.

[5] La frattura nella storia della città costituita dalla tarda età repubblicana ha avuto conseguenze notevoli sull'economia e la società: fin dalla primissima età imperiale Napoli è popolata da ricchi possidenti e da proprietari terrieri piccoli e medi, che spendono in

È stato ipotizzato che già in età tardoantica ci fosse una comunità giudaica e che essa sia da collegare a quella alessandrina, dei mercanti cioè che popolavano il *vicus Alexandrinus* nella regione Nilense (tra l'altro, in un quartiere limitrofo a quello in cui durante l'Alto Medioevo troviamo insediati gli ebrei), e che essa si sia accresciuta nel V secolo, al tempo delle incursioni vandaliche, grazie all'arrivo di profughi provenienti dai centri non fortificati vicini (Pozzuoli, il Nolano, l'Agro nocerino-sarnese).[6] Forse i neofiti che compaiono nel corteo funebre del vescovo Giovanni I, morto il 2 aprile del 432, sono degli ebrei, la cui conversione potrebbe essere ricondotta alla crescente pressione cattolica praticata su di loro al tempo di quel vescovo.[7] Tuttavia, le prime testimonianze certe di ebrei a Napoli

---

città le loro rendite, accentuando così la funzione di città parassitaria, centro di svaghi ludici e intellettuali. Insomma si crea così il *clichè* della città degli *otia*, destinato a perdurare a lungo. I consumi di questo ceto preminente orientano il commercio verso generi di lusso e voluttuari, oltre che alimentari; a fronte di esso è attestato solamente un minuto commercio ambulante. Le attività mercantili e armatoriali d'età greca e repubblicana, oltre che manifatturiere, divengono ora il pallido ricordo di una vetusta floridezza economica. Contemporaneamente si consolida il ruolo delle professioni, per così dire, liberali; tutto ciò attrae una massa improduttiva di inurbati, che vive delle occasioni di lavoro offerte da questo circuito economico consumistico. Per tanto, si accentua maggiormente sul mercato urbano il peso dei mercanti orientali, Alessandrini, Siri e forse anche ebrei, sia di quelli provenienti dal Vicino Oriente, sia dalle vicine città portuali, dove invece è attestata nel medesimo periodo una consolidata presenza giudaica. Su questi temi economici e sociali cf. LEPORE 1952, pp. 318 sgg.; PUGLIESE CARRATELLI 1952, pp. 266-68; LEPORE 1967, pp. 276 sgg.

[6] La tesi è di LACERENZA 2012-13, pp. 1015, 1016. Vanno sottolineati gli stretti rapporti che nella vicina Pozzuoli in età imperiale gli ebrei del posto intrattenevano con gli ebrei di Alessandria, cf. ID. 2004d. Ciò detto, già Ettore Lepore aveva notato come in età imperiale gli ebrei dell'Italia peninsulare si fossero concentrati nei porti di scalo delle navi onerarie, dove erano attivi come fornitori dell'annona romana; per tanto, pur non avendo testimonianze esplicite in tal senso, potrebbero essere stati presenti pure nello scalo di Napoli nel medesimo periodo e attivi in traffici relativi alle forniture statali, oltre che ai rifornimenti del mercato cittadino, cf. LEPORE 1967, pp. 316-18. Questa ipotesi rende plausibile allora l'esistenza di un insediamento giudaico di antica data nella medesima area contermine alle mura prospicienti la costa, vicine al porto, dove nel VI sec. sono attestati gli ebrei nel resoconto di Procopio di Cesarea.

[7] Cf. FERORELLI 1915, pp. 12-14; MIRANDA 2004, p. 189; SAVINO 2005b, p. 302; LACERENZA 2012-13, p. 1017. Il corteo è stato messo in relazione con quello di Paolino di Nola del 431 quando si videro a Nola cristiani ed ebrei piangere insieme il santo vesco-

risalgono tutte al tempo del regno goto a cui rimandano le epigrafi datate tra la fine del V secolo e gli inizi del VI di un sepolcreto extraurbano scoperto all'Arenaccia.[8]

Or bene, è proprio agli albori del Medioevo[9] che riusciamo a definire i contorni di una comunità che dal punto di vista demografico va considerata come una tra le più consistenti dell'intera Italia meridionale.

Le trattative condotte durante l'assedio di Belisario del 536 per la resa della città videro opporsi a Napoli due fazioni, l'una che avrebbe voluto aprire le porte agli assedianti e l'altra che propendeva per la scelta militare e la resistenza a oltranza. Nelle discussioni che vi furono in una cittadinanza così marcatamente divisa gli ebrei svolsero un ruolo preponderante: il partito filogoto per le proprie argomentazioni faceva infatti affidamento sulla saldezza delle mure, il valore della guarnigione gota e l'approvvigionamento dei viveri garantito dai 'mercanti' ebrei, che si assunsero quest'onere per tutta la durata dell'assedio, prospettato allora come assai lungo e gravoso (*Procopii bella* V, VIII 41); ciò nelle discussioni pubbliche, di certo in segreto contavano pure nell'eventuale soccorso militare dell'imbelle Teodato, che invece non si mosse mai da Roma. In più, gli ebrei parteciparono diretta-

---

vo. E però non c'è certezza che i neofiti napolitani fossero proprio tutti ebrei convertiti, potrebbero anche esserci stati tra di loro dei pagani convertitisi al cristianesimo.

[8] Cf. Galante 1913; Ferorelli 1915, p. 11; Frey – Lifshitz 1975, 558-60 pp. 411-13; Serrao 1988-89; Lacerenza 1998a, pp. 334-42; Miranda 2004, pp. 191-99; Noy 2005a, 25-37 pp. 43-56; Id. 2005b, pp. 126, 127; Lacerenza 2012-13, pp. 1017, 1018, il quale ipotizza che questo sia stato il luogo di sepoltura di ebrei stranieri o inurbati di recente, vista l'eterogeneità della provenienza dei defunti (dal Nordafrica, oppure con origini a Roma o a Venafro), oltre al numero limitato di tombe, e non la necropoli di tutta la comunità; Amodio 2015, pp. 102 sgg.

[9] In generale sulla storia di Napoli in età bizantina e ducale cf. Capasso 1879; Id. 1884; Schipa 1885; Testa 1887; Diehl 1888, pp. 28-30, 72, 73, 330-32, 340 e *pass.*; Testa 1890a; Ciccaglione 1892; Schipa 1893; Id. 1895c; Racioppi 1896; Fedele 1903; Schipa 1909; Trifone 1909-10; Gay 1917, *s.v.*; Schipa 1925, pp. 3-10 ; Cortese 1927; Schipa 1931; Mallardo 1947; Borsari 1952; Tamassia 1957c; Lepore 1967, pp. 338 sgg.; Delogu Fragalà 1968; Cilento 1969a; Bertolini P. 1970; Fuiano 1972, pp. 3-80; Bertolini P. 1974; Palmieri 1982; Luzzati Laganà 1983; Brown 1984, *ad ind.*; Ambrasi 1985; Russo Mailler 1988; Luzzati Laganà 1989; Cassandro 1994b; Id. 1994c; Id. 1994d; Skinner 1994; Granier 1996; Zanini 1998, *ad ind.*; Martin 2005a, pp. 23 sgg. e 75 sgg.; Savino 2005a, *ad ind.*; Berto 2008; Feniello 2011a; Id. 2012; Martin 2012b, pp. 591-96; Tabata 2013, *ad ind.*; Martin 2014; Feniello 2017b, pp. 373 sgg.; Martin 2017b.

mente allo sforzo bellico: presidiarono da soli le mura cittadine dal lato del mare, difendendole strenuamente ancora quando la città era stata espugnata, impedendo la scalata degli assalitori e arrendendosi soltanto quando furono attaccati anche alle spalle (*Procopii bella* V, X 24-26).[10]

Di sicuro, come si è già detto,[11] gli ebrei paventavano il nuovo regime di Giustiniano, della cui intolleranza e violenza avevano avuto una prova tangibile grazie agli eventi africani dell'anno precedente, sostenendo così il regno dei Goti, dal quale si sentivano non solo tollerati, ma tutelati (Cass. *Var.* IV 33, 43). Inoltre, dalla cronaca degli eventi fatta da Procopio di Cesarea cogliamo anche l'importanza di una comunità in grado di garantire da sola la sussistenza dell'intera città, grazie ai suoi 'mercanti', come scrive il consigliere di Belisario, e, di necessità, anche a proprietari terrieri, capaci di assicurare l'approvvigionamento granario durante un assedio, che, all'apparire dell'armata bizantina, si prospettava lungo e complesso, oltre a reclutare un numero tanto consistente di armati da poter difendere, senza il sostegno della guarnigione gota o di altri napolitani in armi, un intero fronte di mura, quello prospiciente la costa, per l'appunto, tenendo in scacco, finché fu possibile, l'esercito di Belisario. In effetti, questi ebrei che commerciano in frumento e altri generi commestibili rinviano proprio a una tipologia economica e sociale urbana ancora di tipo tardoantico.[12]

Probabilmente fu alto il numero delle perdite tra i combattenti, avendo resistito tanto a lungo e così valorosamente, mentre altri verosimilmente

---

[10] Sulle vicende dell'assedio e il ruolo degli ebrei cf. LACERENZA 2012-13, pp. 1018, 1019, *ibid.* per la bibliografia.

[11] Cf., *sup.*, *Introduzione.*

[12] Non sarei così certo che il commercio di vino proveniente da Gaza attestato a partire dalla fine del V secolo sia stato gestito esclusivamente da ebrei come vuole SAVINO 2005b, pp. 301, 302, *ibid.* per la bibliografia. Non si può escludere *a priori* il ruolo dei Siri in questi traffici. In effetti è noto che essi sono stati dei mercanti ben radicati in città in età tardoantica; d'altra parte lo stesso Procopio ci fa sapere che uno dei principali esponenti della fazione filobizantina, durante le trattative precedenti l'assalto di Belisario, è stato proprio un mercante siro, Antioco. Questa stessa vicenda è stata utilizzata da CRACCO RUGGINI 2011a, p. 237 per ipotizzare una concorrenza commerciale tra Siri ed ebrei a Napoli nel VI secolo. Probabilmente, la comunità ebraica dovette prosperare qui, come altrove in Italia, al tempo del regno di Teoderico, godendo della protezione regia; ciò non ostante, per Ettore Lepore già in questo periodo gli ebrei non erano più i diretti concorrenti dei Siri nei traffici di generi voluttuari e di lusso di provenienza orientale, avendo circoscritto il loro ruolo nell'economia cittadina a quello di fornitori dell'annona e del mercato urbano, cf. LEPORE 1967, p. 342.

dovettero cadere durante il saccheggio e le stragi dei civili successive alla presa della città.[13] Tuttavia, queste dolorose vicende non segnarono la fine

[13] È priva di fondamento la tesi di FERORELLI 1915, p. 18, secondo la quale gli ebrei sopravvissuti furono costretti alla fuga dalla città, per poi trasferirsi di nuovo a Napoli in un secondo momento, in tempi meno infausti; al pari di quella di COLAFEMMINA 1980, p. 224, che ritiene probabile la scomparsa della comunità dopo la presa della città, ricostituitasi poi nei decenni seguenti. Stragi orribili di sicuro vi furono e lo stesso Procopio testimonia l'impegno di Belisario a fermarle, intervenendo in prima persona per frenare la truppa assetata di sangue, bottino e vendetta (*Procopii bella* V, X 79C). Giordane ricordò invece che Belisario invasa la città nottetempo «tam Gothis qui aderant quam Romanis rebellantibus interfectis urbem plenissime spoliavit» (*Rom.* 370); altrove scrisse: «Romanus exercitus emenso freto Campaniam accedens, subversumque Neapolim Romae ingreditur» (*Get.* 311); mentre Marcellino Vicecomite annotò laconicamente all'anno 536: «Belisarius Campaniam transiens Neapolim vastat», M.V., XIIII p. 104. La vita di papa Silverio III tramanda un quadro assai desolante: Belisario combatttendo «introivit et ductus furore interfecit et Gothos et omnes cives Neapolitanos et misit praedam ut nec in ecclesiis pareret praedando; itaque ut uxores praesentes maritos earum gladio interficeret, et captivos filios et uxores nobilium exterminaret, nullis parcentibus, nec sacerdotibus nec servis Dei nec virginibus sanctimonialibus», L.P., p. 290. Ancora per il tardo Landolfo Sagace, poiché i Napolitani non volevano arrendersi, Belisario «indignatus acriter ad eiusdem urbis expugnationem totis se uiribus erexit aliquantisque fortiter inpugnatam diebus tandem per uim capiens ingressus est tantamque non solum in Gothos, qui ibi morabantur, sed etiam in ciues ira deseuit, ut non etati, non sexui, postremo non sanctimonialibus uel ipsis etiam sacerdotibus parceret; uiros in conspectu coniugum, miserabili uisu, perhimens, superstites matres ac liueros captiuitatis iugo abduxit, cuncta rapinis diripiens, nec a sacrosanctis ecclesiis expoliandis abstinuit», L.S., XVIII, 14 pp. 44, 45. Ciò non ostante, non ci sono rimaste testimonianze di uno specifico accanimento contro gli ebrei. La città di certo a causa delle stragi dovute all'assedio e alla conquista bizantina dovette comunque subire un complessivo depauperamento demografico, che interessò probabilmente pure la comunità giudaica. Ancora nel X secolo Landolfo Sagace tramanda, da fonti a noi ignote, ma probabilmente tarde e non coeve agli eventi, che papa Silverio redarguì Belisario per le stragi commesse, in maniera così perentoria da costringerlo a ripopolare la città; il generale rientrato a Napoli avrebbe obbligato a trasferirsi in città abitanti di Cuma, Pozzuoli, la Liburia, Chiaia, Sola, Piscinola, Trocchia, Somma Vesuviana, Nola, Cimitile, Stabia e Sorrento, menando poi in un secondo momento anche prigionieri africani e genti di Sicilia, Calabria e Puglia, L.S., XVIII, 15 pp. 45, 46. Di certo questo è un racconto leggendario, per giunta ingigantito dalla memoria posteriore e dalle tarde fonti di Landolfo, che il cronista probabilmente confonde (sulla questione cf. BORSARI 1952, p. 367 n. 3), ricon-

della presenza giudaica a Napoli, né, tanto meno, un radicale arretramento della loro posizione sociale, non ostante la marginalizzazione di essi con il nuovo regime costantinopolitano.

A sessant'anni di distanza dagli eventi narrati da Procopio di Cesarea gli ebrei napolitani sono nuovamente menzionati in tre lettere di Gregorio Magno.[14] Nell'aprile del 596 e nel febbraio del 599 in due epistole al vescovo di Napoli Fortunato gli ebrei vi sono menzionati come proprietari e commercianti di schiavi acquistati in Gallia (le preoccupazioni del papa concernevano la sorte degli schiavi cristiani o di quelli convertiti al cristianesimo e ancora non emancipati). Nel novembre del 602 Gregorio Magno biasimò il vescovo Pascasio, già redarguito dal medesimo pontefice per la cura eccessiva della marineria a scapito di quella della Chiesa, per aver impedito agli ebrei di Napoli di celebrare le loro festività religiose, in coincidenza con quelle cristiane, come, fino ad allora e da tempi antichi, era sempre stato consentito. Si manifesta così una netta frattura tra la politica del pontefice

---

ducendo tutte le migrazioni alla volontà di Belisario. Basti pensare che di lì a poco la peste del 543 non risparmiò di certo la città e implicò altri vuoti demografici. Tuttavia, non può essere esclusa del tutto (come fa SAVINO 2005b, pp. 306, 307, contraddicendo quando affermato in ID. 2005a, p. 108) l'iniziativa del generale bizantino di un ripopolamento della città devastata grazie a una migrazione forzata di popolazione, almeno di quelle immediatamente contermini (cf. a riguardo SCHIPA 1895c, p. 27; BORSARI 1952, p. 358; CASSANDRO 1994c, pp. 396, 397; ZANINI 1998, p. 142; NOYÉ 2000, p. 248). Inoltre, per Ettore Lepore la notizia tramandata da Landolfo Sagace sul ripopolamento decretato da Belisario più che una conseguenza delle stragi belliche va interpretata come un tentativo di rimediare in età bizantina a una crisi demografica più antica, cf. a riguardo più opportunamente LEPORE 1967, p. 344. D'altra parte, sappiamo che Belisario non abbandonò a se stessa la città dopo la conquista; essa fu un importante punto di forza della sua strategia: il generale restaurò le mura ed edificò nuove imponenti fortificazioni, cf. PALMIERI 2017, pp. 10, 11, *ibid.* per la bibliografia. L'importanza della città si coglie anche dal fatto che nel 568 Narsete si ritirò proprio a Napoli, dopo aver perso il comando supremo in Italia, cf. L.P., p. 305; BORSARI 1952, p. 359. Per tanto, sarebbe più opportuno ipotizzare un complessivo ridimensionamento demografico della comunità giudaica nel trapasso al nuovo regime, in linea con quanto accadeva al resto della cittadinanza.

[14] G.M.R., vol. CXL, VI, 29 p. 401; vol. CXLA, IX, 105 p. 657 e XIII, 13 p. 1013. In generale sulla corrispondenza di Gregorio Magno diretta a Napoli cf. TESTA 1890b; SCHIPA 1895C, pp. 30-37; BORSARI 1952, pp. 360-65; CILENTO 1969a, pp. 648-50; AMBRASI 1990; GASPARRI 1991, pp. 81, 83, 84, 86, 87, 89-91, 96-98; LUZZATI LAGANÀ 1992; CASSANDRO 1994c, pp. 411-23; MARTIN 2006a, pp. 249, 260-62, 271, 273-78.

e quella della Chiesa diocesana nei confronti degli ebrei.[15] Se si accetta l'ipotesi della presenza di ebrei convertiti al funerale del vescovo Giovanni I del 432, possiamo presupporre una pressione missionaria e un'ostilità della Chiesa napolitana di antica data nei confronti degli ebrei, rafforzatasi con il nuovo governo bizantino.

Il resoconto di Procopio di Cesarea dei giorni drammatici dell'assedio di Belisario pone due interrogativi: per quale ragione gli ebrei si schierassero proprio sulle mura prospicienti la costa e non su altri fronti e perché le difendessero da soli e senza il concorso della guarnigione gota o di altri napolitani. Probabilmente gli ebrei difendevano proprio il tratto di mura limitrofo all'area che abitavano; l'ipotesi, non nuova,[16] risponderebbe alla tipologia dell'insediamento urbano giudaico medievale a ridosso delle mura cittadine e nei paraggi di una porta.[17]

---

[15] Proprio questa lettera è un bell'esempio della *discretio* del pontefice adottata nell'affrontare l'annosa questione dei rapporti con gli ebrei, dal momento che i divieti di Pascasio non avrebbero favorito la conversione degli ebrei, resa possibile solo dal dialogo e dalla mansuetudine. Sulle tre lettere di Gregorio Magno concernenti gli ebrei di Napoli cf. FERORELLI 1915, pp. 8, 19-21; TAMASSIA 1957a, p. 143; BOESCH GAJANO 1979, pp. 33-36; AMBRASI 1990, pp. 37-39; GASPARRI 1991, pp. 89-91; LUZZATI LAGANÀ 1992, pp. 113, 114, 124; CASSANDRO 1994c, p. 418; BOESCH GAJANO 2004, pp. 130, 131; SAVINO 2005b, pp. 308-12; LACERENZA 2012-13, pp. 1020, 1021; TABATA 2013, pp. 326, 327; SAVINO 2019, pp. 24-26 e 32.

[16] È quanto riteneva ad esempio CAPASSO 1895, p. 194. LACERENZA 2006, p. 117 ipotizza una presenza ebraica in questa parte bassa della città legata anche alle attività manifatturiere, che avrebbero potuto impiegare maestranze giudaiche, di opifici attestati successivamente in età bizantina, attivi fino alla prima metà del VII secolo, le cui tracce sono state rinvenute negli scavi della vicina piazza Bovio, cf. GIAMPAOLA 2004; FEBBRARO 2010.

[17] Non sarebbe illogico ipotizzare che anche nel VI secolo fosse ubicata una porta su questo tratto delle mura rivolta verso il mare. D'altra parte, in età ducale su questo stesso lato sud-orientale delle mura si apriva la *Porta de Calcara*, una delle grandi porte fortificate della città, che si affacciava sull'omonima regione extramurana, cf. CAPASSO 1895, p. 31. In più, Giuseppe Fiorelli rinvenne sotto San Marcellino nella via dei Tintori i resti di una porta, proprio dove il terreno inclinava verso il mare, che si apriva nelle antiche mura del IV sec. a.C., più arretrate rispetto a quelle volute da Valentiniano III nel 440, che qui le ampliò inglobando le regioni suburbane prospicienti la linea costiera (cf. NAPOLI 1996, pp. 61, 66), e difese dagli ebrei nel 536, la notizia è ricordata da DE LA VILLE SUR YLLON 1903, pp. 50, 51. L'insediamento ebraico nei paraggi delle mura e presso una delle porte cittadine rivolta verso il mare potrebbe essere il riflesso della

Ciò apparentemente contrasta con un'opinione diffusa nella letteratura più antica, secondo la quale gli ebrei nella Napoli altomedievale erano insediati nel lato opposto della città, nella regione di Porta San Gennaro. In realtà l'equivoco si fonda sul fatto che in questa regione in un atto del 24 febbraio del 1002 è attestato un *vicus Iudeorum*, corrispondente all'attuale vico Limoncello.[18] Questo documento ha generato una serie di abbagli: presupponendo che questa fosse la prima testimonianza rimastaci dell'originario insediamento giudaico, si è voluto collocare qui la più antica giudecca cittadina; inoltre, poiché il vicolo confinava con la chiesa di S. Gennaro Spogliamorti, è stato confuso il pietoso officio di svestire i defunti, al quale era deputata la chiesa, prima che fossero avviati alla sepoltura fuori le mura cittadine, con una presunta attività di straccivendoli degli ebrei del vicolo e di tutta l'immaginaria giudecca.[19]

Così ragionando, non si comprende per quale ragione gli ebrei atti alle armi nei venti giorni dell'assedio di Belisario non siano stati schierati sul tratto di mura più vicino, dove si apre la Porta San Gennaro e all'esterno del quale era per giunta accampato il grosso dell'esercito bizantino, ma furono spediti esattamente al lato opposto della città, sulle 'mura rivolte verso il mare', e cioè sul tratto sud-orientale della cinta muraria. Inoltre, come Giancarlo Lacerenza ha chiarito, il toponimo non è così antico come si è ritenuto: in un atto del 2 marzo del 927 il medesimo vico Limoncello è denominato «vicum qui vocatur Duodecim Putea»;[20] e questo è il toponimo antico, che resiste ancora a lungo, visto che il vicolo si chiamerà ancora successivamente vicolo dei Dodici Pozzi e così ancora in età moderna fino alla fine del Quattrocento.[21] Infine, non si trova ubicata in età altomedievale nelle fonti

---

connotazione mercantile degli ebrei di Napoli chiaramente attestata nel VI e VII secolo, importatori di derrate alimentari e mercanti di schiavi acquistati in Gallia.

[18] Sull'ubicazione del vicolo antica e contemporanea cf. CAPASSO 1895, pp. 38, 39. Le attestazioni del *vicus Iudeorum* coprono un arco cronologico che va dal 1002 al 1143, cf. I.S.S., vol. II, 673 p. 787, 824 p. 892, 874 p. 946, 919 p. 977; LACERENZA 2006, p. 120 n. 42; M.N.D., vol. II/I, 316 p. 194, 478 p. 292, 560 p. 341, 639 p. 397; R.N.A.M., vol. IV, CCLXV p. 6, CCCLXXX p. 299; *ibid.*, vol. V, CCCCXXII p. 189.

[19] Cf. CELANO 1856, p. 669; FERORELLI 1915, pp. 24, 25; LEONE – PATRONI GRIFFI 1984, p. 22, *ibid.* per altra bibliografia. Sulla chiesa di S. Gennaro Spogliamorti cf. CAPASSO 1895, pp. 104, 105.

[20] Cf. M.N.D., vol. II/I, 14 p. 25; R.N.A.M., vol. I, XII p. 41. Sulla questione cf. LACERENZA 2006, pp. 119, 220.

[21] Ancora una volta rinvio per le questioni toponomastiche e cronologiche a LACERENZA 2006, pp. 119, 120.

disponibili, né nel vico Limoncello, né in tutta la regione di Porta San Gennaro, una sinagoga, una scuola o un bagno ebraico, né tanto meno case o altri beni immobili di ebrei,[22] ma, come è già stato osservato, tutta la zona è invece affollata da fondazioni cattoliche, chiese e monasteri.[23] Le ragioni per cui questo stesso vicolo nell'arco di un secolo e mezzo abbia avuto un simile toponimo ci sfuggono del tutto a causa delle scarse fonti a nostra disposizione; l'unica certezza che abbiamo è che nella regione di Porta San Gennaro in età altomedievale non ci sono rimaste testimonianze di un insediamento ebraico, ma soltanto questa vaga toponimia.[24]

In realtà, immediatamente alle spalle delle mura difese dagli ebrei nel 536 si ergeva il Monterone, una collina sulla cui sommità era ubicato il pretorio, l'antico palazzo ducale, nell'area dove poi sorse il collegio gesuitico e dove oggi vi sono gli edifici monumentali dell'Università, e il monastero femminile dei SS. Marcellino e Pietro, attestato fin dall'VIII secolo, poi diventato dei SS. Marcellino e Festo nel 1627, del quale sopravvive la chiesa abbaziale e l'ampio monastero d'età moderna, anch'esso oggi occupato dall'Università.[25] Il Monterone non era una rupe scoscesa, ma declinava verso la parte bassa della città per il pendino di Patrizzano, una realtà dei luoghi oggi parzialmente riconoscibile grazie alle rampe di San Marcellino d'età moderna. Quest'area, posta al disotto del palazzo ducale e del monastero femminile, detta, per l'appunto, Patrizzano, era costituita da una serie di terrazzamenti, dove sono attestati in età ducale case, orti, terre con

---

[22] Soltanto in età sveva e, dunque, in tutt'altro contesto storico, è attestato vicino alla chiesa di S. Gennaro Spogliamorti come confine «domum de Elia ebreu, qui nominatur Ganga et cum domo de Iuda ebreu» (I.S.S., vol. IV, 2037 p. 1861) in un atto del 5 febbraio 1196.

[23] Lacerenza 2006, pp. 119, 120.

[24] Secondo Id. 2012/13, pp. 1023, 1024, questa testimonianza andrebbe messa in parallelo a quella altrettanto effimera della giudecca di Forcella d'età normanna ed entrambe potrebbero essere il segno di due congiunture negative e dei tentativi di delocalizzare gli ebrei in città in occasione di determinate offensive conversionistiche. Per Ferorelli 1915, pp. 24, 25, invece, si tratterebbe di un segno della crescita demografica della comunità ebraica di Napoli. Tuttavia, ipotizzare che in una piccola città come era la Napoli altomedievale ci fossero addirittura due quartieri popolati da ebrei ai lati opposti del perimetro urbano non è verisimile.

[25] Sull'ubicazione del monastero dei SS. Marcellino e Pietro e l'area sottostante di Patrizzano cf. Capasso 1895, pp. 61, 160-63, 190. Per la ricostruzione topografica e toponomastica del sito rinvio a Lacerenza 2006, pp. 120-26, *ibid.* per la bibliografia.

arbusti, grotte, talune abitate, altre usate come deposito, e bagni, alimentati dalla dovizia di acque sorgive che defluivano verso la città bassa e il mare.

Or bene, proprio lungo il pendino il 15 febbraio del 984 è attestato come confine la *sinagoga hebreorum*;[26] dunque abbiamo il ricordo preciso di una sinagoga, in una posizione arretrata e sulle pendici della collina alle spalle delle mura sud-orientali. Non si può affermare che l'insediamento ebraico si estendesse dal pendino alle mura, né che dopo la sconfitta del 536 sia arretrato, lungo le pendici dell'altura, verso la sommità, pur troppo i confini e la cronologia di esso ci sfuggono del tutto; sta di fatto però che questa è proprio l'area dell'insediamento ebraico altomedievale cittadino, non esclusivo – la popolazione era mista – in una zona che non era fittamente urbanizzata, ma dove le case si alternavano agli orti e alle terre alberate. Da un altro atto del 23 marzo del 1126 ricaviamo la notizia di un «horticellum qui est de ecclesia Sancti Renati constitus super gryptas antiquas (…) positum intus civitatem Neapolis super grypta in qua est sinagoga Ebreorum», in cui si concede la potestà «ingrediendi et regrediendi per gradas que sunt iusta sinagoga Ebreorum».[27] Per Capasso l'edificio consisteva in un locale a pianterreno[28], ma il riferimento alla grotta lascerebbe intendere che una parte di esso, se non tutto l'edificio, fosse proprio costituito dall'interno di una grotta murata,[29] simile a tanti altri insediamenti trogloditici dell'Italia

---

[26] Cf. M.N.D., vol. II/I, 243 p. 152; la medesima attestazione del confine ritorna il 26 dicembre del 1025, *ibid.*, 403 p. 254. Su queste testimonianze cf. FERORELLI 1915, p. 24; LACERENZA 2006, pp. 120-26.

[27] M.N.D., vol. II/I, 629 p. 391.

[28] Cf. CAPASSO 1895, p. 193.

[29] Sulla questione cf. LACERENZA 2006, p. 123, il quale opina che debba trattarsi di una sinagoga antica, forse proprio quella menzionata da Gregorio Magno nel 602, visto il divieto imposto agli ebrei di edificare nuove sinagoghe; inoltre, la vicinanza di vari bagni lascia presupporre che uno di questi fosse proprio quello adibito dagli ebrei al bagno rituale, *ibid.* Nel 1153, poi, in età normanna, grazie a una permuta con la badessa di S. Marcellino, un ebreo, Achisamak, *de nobilioribus hominibus de regione Funtanule* (cioè nell'area detta di Porta Ventosa), acquisisce, *iuxta sinagogam hebreorum*, una *griptam antiquam cum horto et alia griptulillam*, una grottolella, cioè, di cubatura più piccola dell'altra, nella quale intende costituire una *sinagogam vel scolam, in quo loco sunt alii hebrei consortes sui*, cf. LACERENZA 2006, p. 123 n. 63. Come giustamente osserva Lacerenza, fu realizzata qui un'accademia rabbinica, visto che in un altro documento del 13 luglio 1165 compare nei medesimi luoghi un confine *iuxta scolam hebreorum*, cf. *ibid.*, p. 124. Inoltre, precedentmente, nel 1152 la badessa di S. Marcellino acquistò un orto

meridionale, posta lungo il pendio, il cui dislivello era superato grazie ad alcuni gradini a lato della sinagoga medesima. Ancora nella regione di Patrizzano il 19 luglio del 1016 in un contratto di compravendita di una parte di una grotta posta sotto il monastero dei SS. Marcellino e Pietro tra i confini è citata una «domum quam emit quondam Samuel ebreus», che rinvia, per tanto, alla generazione precedente.[30] Dunque, un'altra testimonianza del popolamento ebraico dell'area e l'unica di una proprietà immobiliare di un ebreo in città in età ducale.[31]

Se consideriamo che dopo le tre lettere di Gregorio Magno del 596-602 la prima testimonianza della presenza ebraica in città risale all'anno 984, quella per l'appunto della sinagoga, e che l'unico atto che attesti una modesta proprietà immobiliare di ebrei a Napoli è del 1016, è possibile ipotizzare un forte arretramento sociale rispetto ai primi tempi del Medio Evo. Se ai tempi di Gregorio Magno gli ebrei riescono a far giungere le loro lagnanze fino al pontefice romano, che interviene per frenare un vescovo palesemente antigiudaico, e svolgono ancora un'attività mercantile di vasto raggio, tra Marsiglia e Napoli, successivamente non abbiamo più tracce eloquenti di ebrei in città, se non quelle topografiche. Non solo, ma il 25 aprile del 1019 a San Pietro a Patierno troviamo per giunta citato come confine un

---

sito a Patrizzano vicino alla chiesa di S. Renato da una famiglia di ebrei, cf. Capone – Feniello 1996, p. 103.

[30] M.N.D., vol. II/I, 366 p. 226.

[31] Non è possibile prendere in considerazione l'atto di compravendita dell'8 maggio del 965 nel quale Giovanni, Marino ed Eufimia, figli del *quondam Abraam* e abitanti di Miano vendono un loro piccolo fondo rustico sito proprio a Miano; nessuno è esplicitamente qualificato come ebreo, neppure il padre, forse potrebbero essere stati dei neofiti, ma non sappiamo se la proprietà sia stata ereditata o acquisita dai figli del defunto Abramo, cf. M.N.D., vol. II/I, 144 p. 99; R.N.A.M., vol. I/I, CXI p. 131. In realtà, dopo le rapsodiche testimonianze d'età normanna, è solo in quella sveva che si delinea con nettezza una proprietà immobiliare ebraica in città e negli immediati dintorni, cf. I.S.S., vol. II, 774 p. 857, 1005 p. 1035; Pilone 1989, XXXV p. 80, XLVIII p. 89; S.G.A., 21 p. 52, 70 p. 185, 71 p. 187, 89 p. 229, 100 p. 252, 122 p. 306, 129 p. 319; notevole è un atto del 23 marzo del 1243 con il quale viene data in pegno per un anno una terra a degli ebrei come garanzia di un prestito di 12 once d'oro, S.G.A., 93 p. 236. In età sveva si insedia nell'area di Patrizzano l'importante famiglia Sacerdote, oltre a quella del famoso traduttore provenzale Ya'aqov ben Abba Mari Anatoli, cf. Lacerenza 2006, pp. 123, 124. Oltre tutto è proprio in questo periodo che si registra un forte incremento demografico e l'espansione in piano della giudecca nella zona di Portanova, la così detta Giudecca Nuova, con una evidente specializzazione artigianale di essa, cf. *ibid.*, pp. 127 sgg.

«fundiciolum heredum de illu Scannaiudeum»,[32] che rinvia forse a qualche fatto di sangue avvenuto probabilmente alla fine del X sec. Allora, per quel che concerne l'economia e la società, possiamo arguire che in età ducale, e forse non tanto a seguito della legislazione giustinianea tanto paventata dagli ebrei di Napoli nel maggio del 536, ma a causa della pressione esercitata dalla Chiesa, così legata a quella greca,[33] la comunità ebraica sia stata

---

[32] M.N.D., vol. II/I, 379 p. 236; R.N.A.M., vol. IV, CCCX p. 125.

[33] Gli storici patri hanno coltivato a lungo il mito di una città bilingue ancora in età medievale, così come lo era stato nell'Antichità classica fino a tutta l'età imperiale. Opinione che ritroviamo anche in tempi recenti cf., per esempio, CILENTO 1969a, pp. 644, 654; FUIANO 1986, p. 9. Oggi si è compreso che l'uso del greco a Napoli era prevalentemente una forma di distinzione del ceto preminente e basti pensare al duca Sergio I (840-63), il quale «cum autem ad virilem pervenisset aetatem, litteris tam graecis quam latinis favorabiliter eruditus est, ita ut si casu librum graecis exaratum elementis in manibus sumeret, latine hunc inoffense cursimque legeret et latinos libros graeco expedite sermone rimaretur», V.T.A., 2 p. 120; per non tacere delle sottoscrizioni latine in lettere greche che contraddistinguevano questo stesso ceto, cf. FALKENHAUSEN 1969, pp. 176 sgg.; LUZZATI LAGANÀ 1982, pp. 740-45; MARTIN 2005b, pp. 73-76. D'altra parte, l'uso del greco era una chiara manifestazione del potere nelle scarse attestazioni di epigrafi, sigilli e monete. Ciò detto, se la città non era più bilingue dall'età imperiale, il greco era comunque noto in determinati ambienti: non va, infatti, sottovalutata l'immigrazione in città e nel ducato di italo-greci provenienti dalle province bizantine d'Italia (cf. LUZZATI LAGANÀ 1982, pp. 748-51; MARTIN 2005b, pp. 71, 72; FENIELLO 2011a, pp. 190, 191), che si aggiungono a quella ormai remota del tempo della guerra greco-gotica (Isauro, per esempio, era un cognome dell'aristocrazia cittadina). Come pure non va dimenticata in città la presenza di un clero greco variamente attestato, cf. *ibid.* e, sopra tutto, DIEHL 1888, pp. 260, 265; DELOGU FRAGALÀ 1968, pp. 34-41; CILENTO 1969a, pp. 660-62; LUZZATI LAGANÀ 1982, pp. 737-40, 745-47, 749, 750; FUIANO 1985, pp. 51 sgg.; JACOB – MARTIN 1999, pp. 369, 370; MARTIN 2005b, pp. 60-62, 69-73; MALLARDO 2007, pp. 168 sgg.; GRANIER 2008. Infine anche in ambiente latino è nota la presenza di colti chierici che leggevano il greco, probabilmente palatini, al pari dell'impegno delle curie ducale e vescovile nella traduzione di opere agiografiche dal greco al latino e nell'incremento delle biblioteche cittadine, grazie anche ai rapporti diretti con Costantinopoli. Per ricordare un esempio famoso, fu il duca Giovanni III, noto anche per aver accresciuto, in memoria della moglie Teodora, con libri sacri e profani di cronografia e storiografia, oltre ad aver ordinato, la biblioteca ducale, certamente ubicata nel pretorio cittadino sul Monterone, già creata dai suoi predecessori, a inviare tra il 945 e il 959 a Costantinopoli l'arciprete Leone; tra i vari impegni diplomatici costui ebbe pure il tempo di visitare le biblioteche della capitale, dove copiò il romanzo di Alessandro, che

fortemente marginalizzata,[34] almeno fino alla fine del secolo XI. Non abbiamo più testimonianze dopo il VII secolo di mercanti ebrei e una proprietà immobiliare giudaica è praticamente inesistente, almeno a giudicare dalle fonti rimasteci. Si può, dunque, certamente ipotizzare che la comunità fosse costituita per lo più da artigiani e commercianti dediti a minuti traffici urbani, oltre ad agricoltori attivi negli orti urbani del sito. Ciò che invece emerge con chiarezza è l'importanza di essa nei settori tradizionali di studio,[35] e non solo grazie alle testimonianze d'età normanna già ricordate. Una lettera della Genizah di al-Fustat, probabilmente del 1052, sulla quale si tornerà più diffusamente in seguito,[36] ricorda le peripezie di un giovane ebreo che si era imbarcato ad Amalfi per andare in Eretz Israel e migliorare lì i suoi studi; ebbene, si era formato proprio a Napoli, città dove inviò i suoi saluti all'antico maestro, che rimpiangeva, avendo trovato, dopo tante peripezie,

---

poi tradusse in latino a Napoli, oltre a fare acquisti notevoli per la biblioteca ducale, cf. SCHIPA 1895c, pp. 146-48, 231, 232; CILENTO 1969b, pp. 591, 592; FRUGONI 1969; SETTIS FRUGONI 1973.

[34] La pressione antigiudaica in città fu esclusivamente di ambienti ecclesiastici e monastici (sui risvolti agiografici cf., *inf.*, cap. IV, § 4); è da escludere che i vari provvedimenti imperiali di conversioni forzate abbiano potuto essere applicati in un ducato del tutto indipendente amministrativamente e politicamente da Costantinopoli, che manteneva una dipendenza puramente formale, della quale i duchi si ricordavano in caso di estrema necessità. Non credo, come vorrebbe LACERENZA 2012-13, p. 1022, che si possa individuare nelle informazioni di Ausilio (cit., *sup.*, cap. I § 1) traccia di specifici provvedimenti adottati a Napoli, ma semplicemente il resoconto di quanto stava avvenendo nell'Italia meridionale al tempo di Basilio I e il riflesso nelle province costantinopolitane della politica antigiudaica di questo imperatore.

[35] L'accademia rabbinica d'età normanna (cf., *sup.*, cap. III, n. 29) potrebbe aver avuto un precedente già in età ducale; in definitiva una sinagoga cittadina è attestata fin dal 602 e Beniamino da Tudela ricorda soltanto rabbini (cf., *inf.*, cap. III, n. 38). L'esercizio della medicina invece era a Napoli un'attività di cristiani e sopra tutto di abati di importanti monasteri, che si dedicavano a questa professione, cf. SCHIPA 1895c, p. 290. Non può essere considerato ebreo il medico Elia che affetto da tetano, contro cui non aveva un rimedio, ottiene la guarigione pregando s. Agnello, cf. VUOLO 1987, pp. 179, 180. Certo, il 23 marzo del 1243 è attestato in città l'ebreo Iacob, che si qualifica come medico di Federico II (S.G.A., 93 p. 236); tuttavia, è impossibile proiettare indietro nel tempo questa testimonianza, dal momento che la sua posizione potrebbe essere il frutto del miglioramento delle condizioni degli ebrei in età sveva e della protezione imperiale.

[36] Cf., *inf.*, cap. III § 2.

un ambiente culturale inferiore alle sue aspettative e al di sotto delle sue conoscenze.[37]

Ciò non toglie che dal punto di vista demografico in età normanna, negli anni Sessanta del XII secolo, Beniamino da Tudela ci abbia lasciato comunque la testimonianza di una comunità, che per numero di ebrei è da considerarsi come una delle più consistenti dell'Italia meridionale, seconda soltanto a Salerno e pari a quella di Otranto.[38] Inoltre, il ricordo nel 1153 dell'ebreo Achisamak che permuta i suoi beni con la badessa di San Marcellino, dichiarando di appartenere ai *nobiliores* della sua regione, che non è quella di Patrizzano, dove invece vivevano i suoi consorti, e di essere figlio di *domini*, lascia intravedere una maggiore integrazione sociale e un'ascesa di questi probabilmente raggiunta nei primi del sec. XII, sebbene le ragioni della sua fortuna ci siano oscure.[39] Infine, dal punto di vista topografico resta ancora avvolta dalle tenebre l'effimera giudecca di Forcella, distante dall'area di Patrizzano: in età normanna in alcuni fondaci troviamo concentrata la popolazione ebraica, una notizia che forse rivela la volontà di trasferire gli ebrei ai limiti estremi della città, sloggiandoli dalla loro sede tradizionale ed emarginandoli in tal modo.[40]

2. Amalfi e Gaeta

A mezza giornata di cammino da Salerno, citando Beniamino da Tudela, si giungeva ad Amalfi, altro sito sulla costa popolato da ebrei, ma con una storia affatto diversa dalla pur vicina Salerno. La città, in origine un *castrum* bizantino,[41] con l'eccezione di particolari crisi congiunturali, riuscì

---

[37] Cf. Lacerenza 2007, p. 64, che sottolinea pure i rinvii talmudici dell'epistola, indice del buon livello degli studi fatti a Napoli.

[38] «Napoli è una città ben munita. Fondata dai greci, sorge sulla riva del mare; vi risiedono circa cinquecento ebrei, fra cui rabbi Hizqiyyah, rabbi Sallum, rabbi Eliyya ha-Kohrn e il rabbino capo, rabbi Yishaq di Har Napus, di benedetta memoria», Binyamin da Tudela 2018, p. 28 (cf. Adler 1907, p. 27); va sottolineato che oltre a darci la consueta notazione demografica ricorda qui soltanto illustri studiosi e non altre attività.

[39] Cf. Lacerenza 2006, p. 124.

[40] Sulla questione cf. *ibid.*, pp. 126, 127.

[41] Amalfi è una fondazione medievale, priva di una storia antica, rispondente alle necessità difensive dei territori costieri bizantini della *Campania*; la prima attestazione documentaria del sito, infatti, una lettera di Gregorio Magno, è del gennaio del 596 e qualifica il centro abitato sia come *civitas*, perché sede vescovile, sia come

a resistere alla pressione longobarda, mantenendosi prima nella dipendenza del duca di Napoli e poi trasformandosi in un potentato autonomo a partire dall'839, fino ad avere un proprio duca indipendente nel 957. Ebbene, non ostante la vicinanza a Salerno, dove ai tempi del viaggiatore ebreo c'erano 600 capifamiglia ebrei, la maggiore vivacità economica e commerciale della città, Beniamino trovò qui nella seconda metà degli anni Sessanta del XII secolo solo venti famiglie di ebrei; il viaggiatore ci restituisce, come al solito, i nomi dei più importanti personaggi, tra cui un medico, r. Hana'el, ma sopra tutto si sofferma sulla specificità del sito e la diversità, per così dire antropologica, dei suoi abitanti:

> Gli abitanti cristiani del luogo sono dediti ai commerci. Poiché risiedono su alte colline e sulla sommità di rilievi rocciosi, non seminano né mietono, ma acquistano tutto col denaro. Hanno però grande abbondanza di frutti, poiché la terra è ricca di vigneti e di uliveti, di giardini e orti. Nessuno è in grado di muovere loro guerra.[42]

Guglielmo l'Apulo, attivo tra il 1090 e il 1111, aveva detto precedentemente di Amalfi:

> Urbs haec dives opum, populoue referta videtur,
> Nulla magis locuples argento, vestibus, auro,
> Partibus innumeris. Hac plurimus urbe moratur
> Nauta, maris coelique vias aperire peritus.
> Huc et Alexandri diversa feruntur ab urbe,
> Regis et Antiochi; gens haec freta plurima transit;
> His Arabes, Libi, Siculi noscuntur et Afri:
> Haec gens est totum notissima paene per orbem
> Et mercanda ferens et amans mercata referre.[43]

---

castrum, perché piazzaforte munita. D'altra parte, la stessa leggenda della fondazione della città evidenzia come la scelta sia caduta proprio su questo sito perché reputato inespugnabile. Sulla storia di Amalfi, oltre a quanto citato *sup.* e *inf.*, cf. in generale Hofmeister 1920; Id. 1923, pp. 328-39; Berza 1938; Id. 1939a; Id. 1939b; Pontieri 1964c; Renouard 1981, vol. I, pp. 67-78; Schwarz 1978, pp. 13-68; D'Alessandro 1986; Falkenhausen 1986b; Sangermano 1981; Id. 1984; Id. 1989a; Id. 2005.

[42] Per comodità si cita dalla traduzione italiana di Binyamin da Tudela 2018, p. 29, cf. Adler 1907, p. 27.

[43] G.P., p. 190.

Amato di Montecassino, il quale scriveva tra il 1080 e il 1086, reputava «la citè de Amalfe, riche de or et de dras».[44] Non erano le sue osservazioni nuove e originali; in effetti già nel 972 Ibn Hawqal aveva scritto nella sua opera geografica:

> Indi [si viene a'] contorni di Malf (Amalfi): la più prospera città di Longobardia, la più nobile, la più illustre per le sue condizioni, la più agiata ed opulenta. Il territorio di Amalfi confina con quello di Napoli; la quale è bella città, ma meno importante di Amalfi.[45]

Parimenti nota è la battuta di Liutprando da Cremona, che nel 968, indispettito dal sequestro di alcuni drappi di porpora, la cui esportazione da Costantinopoli era vietata, sostenendo con i doganieri che avrebbe potuto procurarseli tranquillamente in Italia, sbottò: «A Veneticis et Amalfitanis institoribus, (…) qui nostris ex victualibus, haec ferendo nobis, vitam nutriunt suam».[46]

Tutti gli osservatori esterni nell'arco di due secoli rimarcavano dunque le profonde differenze con le città e i popoli limitrofi, delle quali gli stessi amalfitani avevano una chiara coscienza e andavano fieri, come testimonia il mito delle loro origini tràdito dal *Chronicon Salernitanum*, recepito poi anche da quello più tardo *Amalfitanum*, che li qualifica esplicitamente come mercanti e navigatori.[47]

Forse proprio le considerazioni dei due viaggiatori, l'ebreo e l'arabo, lontane fra loro nel tempo, ma sostanzialmente coincidenti con quelle dei cronisti d'età normanna, sulla ricchezza e l'opulenza di Amalfi e sulle precipue attitudini commerciali degli abitanti, possono contribuire a spiegare una realtà che altrimenti parrebbe alquanto sorprendente. Posta in mezzo tra Napoli e Salerno, i siti dove, non soltanto al tempo di Beniamino da Tudela, ma anche nei secoli precedenti, erano concentrate le due comunità giudaiche più numerose di tutta l'antica *Campania*, proprio Amalfi, che è la città portuale dove invece nell'Alto Medioevo sono attestati i traffici economicamente più rilevanti dell'area e che sopra tutto era lo scalo di un naviglio che tra IX e XI secolo si muoveva con disinvoltura e in maniera costante tra la costa tirrenica italiana, la Sicilia, Mahdia, Alessandria, i

[44] A.M., II, VII p. 65.

[45] Cf. B.A.S., vol. I, p. 24.

[46] L.R., 55 pp. 211, 212.

[47] Cf. C.S., 87 sgg. pp. 87 sgg., in cui l'Anonimo rinvia alla tradizione orale degli anziani; per quello amalfitano cf. SCHWARZ 1978, 1, 2 pp. 195-99.

porti del Levante e Costantinopoli, è, invece, il sito dove si trovava il minor numero di ebrei stabilmente residenti. Non soltanto nella seconda metà del XII secolo, quando Beniamino da Tudela visitò Amalfi, ma anche prima, visto che in città e nel territorio di essa gli ebrei sono del tutto assenti nella documentazione latina.

In effetti, ciò che sappiamo in età prenormanna sugli ebrei amalfitani lo apprendiamo esclusivamente da fonti giudaiche. Ancora una volta ci è di aiuto il *Sefer Yuhasin*: due prozii del cronista, r. Shabbetai e Papoleon, figli di quel r. Hananeel che, rientrato dall'Africa, si era stanziato a Benevento, ricevono dal 'principe' di Amalfi l'incarico di recarsi con alcuni doni presso la corte fatimida da r. Paltiel, il loro cugino, che era diventato il fido consigliere di al-Muizz. Ebbene, i due fratelli si imbarcarono ad Amalfi, diretti verso Alessandria, e tentarono maldestramente di usare il Sacro Tetragramma per accorciare la durata del viaggio. I due pasticcioni, però, si addormentarono e invece di giungere rapidamente al porto di destinazione, imitando così le prodezze nautiche di r. Aharon da Baghdad, naufragarono: la nave si rovesciò tra i flutti, perdendo tutto l'equipaggio, e il relitto venne sballottolato tra la Spagna, Narbona, Costantinopoli, Ancona, per poi finire coll'andare in pezzi definitivamente sulla costa di Amalfi, senza riuscire ad approdare così in nessun porto africano.[48]

Il racconto è del tutto fantasioso, chiaro, e per Cesare Colafemmina sarebbe addirittura una metafora del ruolo degli ebrei amalfitani nei traffici commerciali e nei collegamenti navali del tempo,[49] congettura del tutto priva di fondamento storico. Al di là delle rotte menzionate, certamente tutte toccate all'epoca di Achimaaz ben Paltiel da naviglio amalfitano o dai *negociatores* della città, esse non erano, come si vedrà, direttamente utilizzate dagli ebrei residenti in Amalfi, mentre andrebbero sottolineati altri dettagli di questa curiosa vicenda.

Innanzi tutto, il cronista, per magnificare il proprio ceppo familiare, a confronto di quello dei cugini che avevano fatto fortuna in Egitto, narra la storia di due ambasciatori; altri due parenti diretti, dunque, che avrebbero avuto un rapporto privilegiato con il *publicum*, al pari del padre e del nonno del cronista a Capua, i quali in base al dettato della cronaca furono chiamati apposta ad Amalfi per espletare la loro missione diplomatica e non erano ebrei stabilmente residenti in quella città. Che gli ebrei siano stati utilizzati in vario modo dalle corti cristiane d'Europa come ambasciatori in Nordafrica e in Oriente è cosa nota, tuttavia ad Amalfi non c'era bisogno di

---

48 Cf. Ahima'az ben Paltiel 2009, 48 p. 324.

49 Cf. Colafemmina 1995a, p. 172.

ricorrere agli ebrei per questo compito specifico. Infatti, è altrettanto noto che nel 969 al-Muizz conquistò l'Egitto anche grazie all'appoggio militare e logistico amalfitano e che in cambio agli amalfitani furono concessi in quel paese ampi privilegi commerciali. Certo, se il tentativo di inviare i due ebrei come ambasciatori alla corte fatimida c'è stato, dovrebbe essere legato esclusivamente alla parentela di costoro con l'influente consigliere del califfo. Tuttavia, l'Anonimo di Salerno, più o meno coetaneo dei due prozii del cronista ebreo di Capua, ricorda come sia stato proprio un amalfitano, Floro, con molta probabilità un mercante attivo in Ifriqiya, a recare la notizia di un'imminente offensiva dell'emiro di Kairouan nell'871 al principe Guaiferio di Salerno.[50] Ciò era possibile grazie alla rete di traffici commerciali degli amalfitani, alla loro presenza sulle sponde del Mediterraneo meridionale e orientale e grazie ai buoni rapporti che intrattenevano con chi governava il Maghreb orientale e, molto probabilmente, Amalfi non aveva bisogno di servirsi di ambasciatori ebrei.

In più, dell'XI secolo, e forse del 1052, è una lettera della Genizah del Cairo nella quale un giovane studioso ebreo diretto in Israele giunse ad Amalfi per imbarcarsi; era scappato dalla sua famiglia che si opponeva al pericoloso viaggio, provenendo forse da Capua, se di area longobarda, oppure, come più opportunamente è stato osservato, da Napoli. Pur portando con sé delle mercanzie, dovette affrontare varie difficoltà per l'imbarco, dovute a disordini e tumulti scoppiati intorno alla città. Alla fine prese contatto con due ebrei del luogo, Hananeel e Menachem, per essere introdotto presso i 'mercanti' della città, come riferisce la lettera, che gli accordarono, grazie alla mediazione dei due, il permesso di imbarcarsi su una loro nave diretta a Palermo; qui poi trovò posto su un vascello musulmano diretto ad Alessandria, che però affondò. Una volta messosi in salvo, ma non si sa in quale porto, forse in Ifriqiya o nelle isole tra la Sicilia e l'Africa, riuscì a imbarcarsi

---

[50] C.S., 116 p. 128. Sulle relazioni tra Amalfi, il Maghreb orientale e l'Egitto, nonché le concessioni di cui godevano gli amalfitani in quei porti e la loro posizione commerciale preminente fino alla seconda metà dell'XI secolo, cf. CAHEN 1954b, p. 269; ID. 1955; CITARELLA 1968; ID., 1977a. In generale sul Maghreb orientale, l'Egitto e le relazioni commerciali e politiche con l'Italia meridionale cf. pure LOMBARD 1980, pp. 73 sgg., 191 sgg.; CAHEN 1986, pp. 13-61; JACOBY 1995, pp. 76, 77; BALARD 1999, pp. 627, 628; GUICHARD – SÉNAC 2000, pp. 46 sgg.; JEHEL 2001, pp. 24 sgg., 117, 118, *ibid.* per altra bibliografia, a cui va aggiunto PICARD 2017, pp. 270 sgg., *ibid.* per altra bibliografia. In generale sull'interscambio con il Vicino Oriente islamico cf. ASHTOR 1982, pp. 69 sgg. Una sintesi delle rotte tra l'Ifriqiya, l'Egitto, l'Italia meridionale e quelle tra Egitto, Vicino Oriente e Costantinopoli in LEWICKI 1978, pp. 448-50, 455, 456.

di nuovo, e non sappiamo questa volta se su una nave cristiana o saracena, giungendo finalmente a destinazione ad Alessandria.[51]

Che gli ebrei sfruttassero il naviglio amalfitano per trafficare tra il Nordafrica e l'Italia è pure attestato da un'altra lettera della Genizah databile intorno al 1040 (nella quale gli eventi narrati non appaiono eccezionali dal dettato di essa, ma al contrario assai comuni), nella quale sono raccontate le disavventure di un altro viaggiatore, ma sulla rotta inversa. Questa volta si tratta di un mercante ebreo di al-Fustat, che scrive da Amalfi e spedisce una sua lettera a Mahdia. Il mittente si era imbarcato con pepe, incenso e altre merci non specificate ad Alessandria su una nave diretta ad Amalfi, con l'intenzione di vendere il carico ad Amalfi, proseguire da qui il viaggio per Mahdia, investire il ricavato dei suoi commerci in quest'ultimo emporio, acquistando merci da portare alla fine del viaggio di ritorno ad Alessandria, per rivenderle su quest'ultima piazza. Una serie di peripezie obbligarono la nave su cui era imbarcato, abbordata da pirati al largo di Creta, mentre attraversava l'Egeo in direzione di Amalfi, a puntare prima su Costantinopoli, poi, dopo aver effettuato alcune riparazioni, ad approdare a Creta e infine, solo dopo quest'ultima tappa, a raggiungere Amalfi. Il viaggio era durato troppo rispetto alle previsioni, ben settanta giorni, cioè cinquantacinque in più del normale; il mercante trovò inaspettatamente i traffici nella città paralizzati a causa di una delle tante crisi ricorrenti del tempo[52] e fu costretto, per tanto, a depositare le sue mercanzie nel fondaco cittadino, aspettando tempi migliori per venderle. Ad Amalfi andò dunque a trovare

---

[51] GOITEIN 1973, 3 p. 39, dove si legge che il giovane era uno studioso e ciò è confermato dall'originale della lettera molto calligrafico. Goitein ipotizza che egli sia stato originario di Benevento e da lì si sia poi recato ad Amalfi per l'imbarco, ma poteva anche provenire da un qualsiasi altro centro che non fosse in contatto diretto con l'Oltremare islamico. Nella lettera, una volta giunto a destinazione manifesta al suo corrispondente la delusione per aver trovato un livello culturale inferiore a quello della sua comunità di origine (cf. su questo aspetto le considerazioni di LACERENZA 2007, p. 64), per cui forse più che a Benevento dovremmo pensare a Capua quale patria di origine del giovane, visto il livello culturale di quella comunità, certamente più alto e vivace tra X e XI secolo di quella beneventana, se di necessità dobbiamo supporre una città longobarda. Tuttavia, lo stesso mittente afferma di aver studiato a Napoli, città dove inviava i suoi saluti a due scribi, dei quali uno era stato il suo maestro e, infatti, c'è chi ha ritenuto che l'ebreo fosse stato napolitano, anche se, in teoria, a Napoli potrebbe aver solo studiato, *ibid*. Per la datazione al 1052 cf. JACOBY 2008, pp. 81, 82.

[52] Per Schwarz il blocco dei traffici era dovuto a una confisca generalizzata dei beni dovuta alla necessità di pagamento del tributo a Guaimario IV (V) dal 1039 al 1052, cf. SCHWARZ 1978, p. 2 n. 6.

un certo Yuhanna, probabilmente un mercante cristiano di nome Giovanni, per consegnargli una lettera del suo corrispondente di Mahdia, concernente la riscossione di alcuni crediti, alla quale però al momento di scrivere la missiva aspettava ancora una risposta, che si riprometteva di sollecitare, essendo rimasto inattivo ad Amalfi per forza di cose, e chiedendo infine al suo corrispondente di informare di tutta la faccenda lo sceicco Abu 'l-Fadl b. Salmân, che era in relazione con questo misterioso Giovanni.[53]

È opportuno ricordare che gli amalfitani al Cairo avevano già nel X secolo uno stabilimento in città, saccheggiato nel 996 durante una sommossa popolare culminata, secondo il cronista Yahya d'Antiochia, con l'eccidio di centosessanta amalfitani sorpresi dal popolaccio nel loro fondaco. Sommossa che fu duramente e spietatamente repressa, e gli amalfitani sopravvissuti risarciti, almeno delle perdite economiche. Un interessamento dovuto certamente anche a ragioni politiche, oltre che economiche, visto che, come si è detto, nel 969 gli amalfitani avevano sostenuto la conquista fatimida dell'Egitto.[54] Senza tralasciare gli unici documenti latini rimasti, dell'agosto del 979, che attestano la destinazione del viaggio commerciale al Cairo di un amalfitano, Leone figlio di Sergio de Lupino detto de Rini,[55] sappiamo da una lettera del 1046 ca di una nave proveniente da Amalfi, approdata ad Alessandria con un carico di seta imbarcata in Sicilia.[56] Nel 1056 un altro mercante ebreo in una sua missiva annuncia l'arrivo ad Alessandria di una nave da Amalfi con un carico di tessuti fini di lino, certamente napolitani, assai apprezzati sui mercati arabi, e miele (non sappiamo se imbarcato a Mahdia o a Giaffa, cosa che dipendeva dalla rotta utilizzata dalla nave).[57] Infine, intorno al 1060 alcuni mercanti amalfitani sbarcati ad Alessandria offrirono, a scopo di lucro, tre prigionieri ebrei, mercanti di al-Fustat, che durante il loro viaggio avevano avuto la ventura di riscattare una prima volta in un qualche porto bizantino da alcuni corsari Rûm, dopo che questi li ebbero catturati durante l'arrembaggio della loro nave. Evidentemente gli amalfitani contavano di fare un buon affare sulla differenza delle cifre tra i due riscatti.[58]

---

[53] Cf. GOITEIN 1973, 4 p. 42; CITARELLA 1977b; JACOBY 2008, p. 83.

[54] Cf. CAHEN 1955.

[55] Ci è rimasta memoria del viaggio perché al rientro dal Cairo conferma gli atti stipulati dalla moglie Anna in sua assenza, cf. C.D.C., vol. II, 300 p. 114, 301 p. 115.

[56] Cf. GOITEIN 1967-71, vol. I, p. 46.

[57] Cf. JACOBY 2008, pp. 86-88.

[58] Tutta la vicenda è narrata in una lettera diretta al noto mercante e banchiere ebreo Nahray ben Nissim, attivo in Egitto tra il 1047 e il 1097, cf. GOITEIN 1967-71, vol. I, pp.

Dunque, gli ebrei di al-Fustat sfruttavano nell'XI secolo le navi e la rete di relazioni dei mercanti amalfitani per viaggiare o far trasportare le loro merci nelle due direzioni tra Amalfi, Mahdia e Alessandria, ma, pur essendoci rimasto qualche nome di ebrei residenti in città tràdito da fonti giudaiche, essi risultano totalmente assenti nell'ampia messe di fonti scritte latine di Amalfi. In più, gli ebrei residenti in città in queste stesse testimonianze giudaiche svolgono funzioni marginali, di mediazione, e non sono direttamente coinvolti nei traffici commerciali e navali, gestiti invece in maniera esclusiva da cristiani.[59]

È questa una realtà che accomuna Amalfi all'altro importante centro commerciale tirrenico del tempo, sia pure di livello indiscutibilmente inferiore, Gaeta. Come si è già ricordato, il *Sefer Yuhasin* si apre con un viaggio da Giaffa a Gaeta della metà del IX secolo, che portò in Italia r. Aharon da Baghdad, e non stupisce certo che in quegli anni si potesse navigare tra questi due porti. Il rabbino trovò pure a Gaeta un sefardita che l'ospitò durante il Sabato, invitandolo al suo desco; ma oltre a ciò non abbiamo alcuna testimonianza di un insediamento giudaico nelle fonti latine di Gaeta e del territorio di essa.[60] A riguardo potremmo darci pure una spiegazione demografica

---

329 e 484; JACOBY 2008, p. 8. Gli ebrei di al-Fustat si servivano del naviglio e dei mercanti occidentali con i quali stringevano accordi per commerciare con l'Italia, oppure con arabi per altre mete, non facevano gli armatori ed eccezionalmente viaggiavano di persona con le proprie merci, che in linea di massima affidavano a terzi, anche quando i loro carichi erano diretti verso l'Italia meridionale, ben popolata da ebrei, cf. sulla questione CITARELLA 1971.

[59] Non è suffragata da fonti la ricostruzione delle attività economiche degli ebrei amalfitani di BIN-NUN 1986, pp. 153-57, al pari delle affermazioni alquanto stravaganti di CAMERA 1999, vol. I, p. 194, e vol. II, p. 699, secondo le quali gli ebrei si sarebbero trasferiti nel X secolo ad Amalfi per aprirvi fondaci e manifatture tessili, dove addirittura avrebbero prodotto seta, dedicandosi pure alla tintura delle stoffe, e particolarmente a quelle di porpora, al pari di GARGANO 2005, p. 677; quest'ultimo studioso ritiene certa la presenza di una tintoria di panni serici ad Amalfi gestita da ebrei, cf. ID. 1989, p. 139 e ID. 2017, pp. 118, 119, sull'autorità di Beniamino da Tudela, che, tuttavia, non menziona nel passo citato la tintura dei panni, né nelle edizioni citate né, tanto meno nella traduzione latina, B.T., p. 23.

[60] Il documento del gennaio del 1129 (C.D.CAJET. CCCXVII p. 240), che attesta in Gaeta i profitti *de tintura Iudeorum*, è un apografo redatto su modelli del XII secolo, ed è possibile avanzare dubbi di autenticità. L'assenza di flussi migratori è stata evidenziata per quel che concerne i Longobardi o, più genericamente, eventuali abitanti provenienti da territori longobardi a Gaeta (fatti salvi i vertici della società), che indirettamente induce

(l'esiguità di questi due stanziamenti potrebbe essere stata tale da sfuggire a ogni testimonianza documentaria latina), ma è opportuno individuare anche motivi di carattere strutturale per spiegare il silenzio delle nostre fonti.

Indipendentemente dai diversi livelli di ricchezza raggiunti, le due città presentano uno sviluppo economico e sociale parallelo (anche se i gaetani si mossero per lo più a rimorchio delle fortune amalfitane). Ci troviamo, infatti, di fronte a due città portuali le cui marinerie sono precocemente attive sullo scacchiere tirrenico[61] e i cui abitanti seppero avvalersi proprio della perifericità dei due centri e della capacità di trafficare tra diverse aree economiche e politiche per avviare uno sviluppo che non ha eguali negli altri territori dell'antica *Campania*, bilanciando l'attività commerciale con la speculazione immobiliare in patria. Gli assetti economici e sociali delle due città portuali erano dunque tali e a maglie tanto strette da non permettere agli ebrei di inserirsi e radicarsi a pieno in esse, ma, come emerge con evidenza dal caso di Amalfi, soltanto di sfruttare le possibilità commerciali del porto e del naviglio che a esso faceva capo, frequentando sporadicamente la piazza commerciale, se provenienti da altri empori, oppure, se residenti, operando come mediatori ai margini di essa e dei traffici che vi si svolgevano, saldamente in mano cristiana.

3. Gli ebrei e il commercio internazionale

Il caso specifico di Amalfi è particolarmente significativo anche per chiarire una questione di carattere generale che non è stata ancora affrontata fin qui: il ruolo degli ebrei residenti nell'Italia meridionale nel commercio internazionale d'età altomedievale.

Gli amalfitani raggiunsero nel X secolo il punto più alto della loro parabola economica ascendente, il cui ciclo positivo si era avviato, per ragioni rese oscure dalla mancanza di fonti, ma facilmente intuibili, tra la fine dell'VIII e i principi del IX secolo, visto che grazie alla testimonianza del pontefice Leone III nell'812 è attestata per la prima volta con certezza

---

a cogliere la realtà di un tessuto sociale a maglie strette, che impedì a nuclei cospicui di immigrati di stanziarsi in città e nel territorio circostante, cf. PALMIERI 1995-96, pp. 244-46.

[61] Del 29 agosto 812 è, infatti, la nota lettera di papa Leone III a Carlomagno che attesta le operazioni navali contro i Mauri delle navi di Amalfi e Gaeta ai comandi del patrizio Gregorio, cf. L.P.E., X, 6 p. 96. Probabilmente è attestata anteriormente la sola marina di Amalfi sconfitta, insieme con quella napolitana, da una flotta bizantina tra il 715 e il 717, cf. SCHWARZ 1978, p. 16. In generale cf. SANGERMANO 1989b.

una flotta amalfitana in azione, insieme con le navi di Gaeta, a sostegno di quella bizantina per debellare dal Tirreno i corsari saraceni dopo il saccheggio di Ischia e Ponza; di lì a poco abbiamo pure le prime testimonianze dei commerci degli amalfitani,[62] che solo nella seconda metà dell'XI sec. manifesteranno i primi segni di crisi. La crescita economica amalfitana ebbe un'improvvisa impennata grazie all'interscambio con l'Africa del Nord già dalla seconda metà del IX secolo. Dal X secolo in poi, muovendosi abilmente tra l'Italia peninsulare, le isole tirreniche, le piazze nordafricane e quelle del Levante, oltre, ovviamente, Costantinopoli, gli amalfitani riuscirono a soddisfare la domanda di spezie e manufatti di lusso non soltanto delle corti e delle curie vescovili dei vari potentati dell'Italia meridionale, ma sopra tutto di 'clienti' ben più importanti quali quelli presenti sui mercati di Roma e Pavia, così come degli abati di Montecassino al culmine del loro prestigio — Desiderio, tanto per ricordare un esempio noto, nel 1065 si sobbarcò un viaggio assai disagevole dalla sua abbazia fino ad Amalfi per scegliere di persona le stoffe preziose di cui aveva bisogno, tra cui venti pezze di seta, i costantinopolitani *triblatti*. Queste stesse importazioni erano bilanciate dall'esportazione dall'Italia meridionale in Africa settentrionale di legname da costruzione (da aggiungersi a quello esportato verso la medesima direzione dal Vicino Oriente), per usi civili e militari, e di quello utile sia per attività manifatturiere sia come combustibile, di canapa, catrame, molto probabilmente armi, di certo derrate alimentari, cereali, ma prevalentemente prodotti di culture pregiate commerciabili di alto rendimento, oltre a seta grezza e panni di lino; è dubbio un impegno su vasta scala nel commercio di schiavi cristiani catturati o acquistati nell'Italia meridionale (nessuna fonte attesta esplicitamente amalfitani attivi in questo affare), un traffico, che comunque si riduce fortemente dopo il IX secolo, quando gli schiavi ricordati dalle fonti sono per lo più il frutto delle razzie saracene, ma che fino ad allora era stato saldamente in mano ad altri soggetti (almeno a giudicare dalla famosa lettera di Adriano a Carlomagno o dall'altrettanto nota testimonianza di Erchemperto, oltre al patto di Sicardo dell'836 con il quale si siglava la pace con Andrea III *magister militum* di Napoli), e, per tanto, possiamo ipotizzare per gli amalfitani solo un'attività occasionale in questo commercio (e più un ruolo legato al trasporto della 'merce'), nel quale in realtà si erano imposti i napolitani, al fianco dei greci.[63] Questo *export* era inoltre sostenuto

[62] Va ricordato con Lopez che nell'Alto Medioevo «anche una debole corrente commerciale ha la sua importanza se imprime un qualsiasi movimento in una società agraria stagnante», cf. LOPEZ 1965, p. 436.

[63] Cf. FENIELLO 2011a, pp. 194-97.

dalla spregiudicata attività degli amalfitani a sostegno dei Fatimidi, che di fatto garantirono nel Mediterraneo centrale e meridionale una vasta area di libero scambio, della quale in questa fase gli occidentali che si avvalsero di essa furono gli amalfitani e alla quale debbono per lo più le loro fortune.[64]

La storiografia più antica riteneva che l'ascesa degli amalfitani dipendesse dai rapporti privilegiati della città con Costantinopoli; si dava allora una grossa importanza alla comunità presente nella capitale dell'Impero e al commercio di prodotti di lusso tra quella piazza e l'Italia, considerando le fortune di Amalfi principalmente effetto dello statuto politico della città, autonomia periferica dell'Impero, che per questo si avvaleva proficuamente e spregiudicatamente dei propri rapporti privilegiati con esso. In realtà, le testimonianze della presenza degli amalfitani a Costantinopoli sono posteriori a quelle in Nordafrica e oggi si è compreso che le loro fortune sono iniziate proprio in Ifriqiya, nel Maghreb orientale. Comunque sia, è appena il caso di ricordare la rete di amalfitani attestati dalle fonti nel X-XI secolo lungo le coste del Mediterraneo meridionale e orientale, oltre alle varie testimonianze di merci con cui trafficavano, oppure che erano attestate nei loro patrimoni accumulati in patria, e l'integrazione di essi nell'economia fatimida. Tra il 940 e il 942, poi, gli amalfitani sono presenti anche a Cordova e da allora sono attestati i loro traffici con la Spagna musulmana.[65]

---

[64] Sul caratteristico commercio di 'distribuzione' di Amalfi nel periodo di maggiore espansione delle attività economiche della città e dei suoi abitanti sparsi sulle rive del Mediterraneo, cioè tra la seconda metà del IX e la seconda metà dell'XI sec. e sul contributo più generale degli amalfitani alla congiuntura economica cf., oltre a quanto già citato, Heyd 1866, pp. 1-9; Id. 1913, pp. 112 sgg.; Schaube 1915, pp. 43-56; Solmi 1925, pp. 311-15; Id. 1932, pp. 103-09; Berza 1938, pp. 366, 371-74, 397-401, 403, 414, 426, 427, 435, 439-41; Monti 1942; Coniglio 1946, pp. 3-10; Galasso 1959; Cahen 1965, pp. 428 sgg.; Lopez 1965, pp. 444 sgg.; Goitein 1967-71, vol. I, *s.v.*; Citarella 1968; Lombard 1972b, pp. 62 sgg.; Galasso 1975, pp. 109 sgg.; Cahen 1977; Citarella 1977c; Id. 1977e; Id. – Willard 1983, pp. 63 sgg.; Fuiano 1985; Figliuolo 1986a, pp. 573 sgg.; Kreutz 1986; Ead. 1988; Schwarz 1992; Citarella 1993; Kreutz 1994; Falkenhausen 1998a; Citarella 1999; Gargano 2005; Jacoby 2008; McCormick 2008, pp. 569 sgg. e 703 sgg.; Renouard 2009, pp. 41-47; Valérian 2010; Feniello 2011a, pp. 173-86; Skinner 2013, pp. 72-79, 212 sgg.; Balard 2014; Jacoby 2014; Martin 2014; Gargano 2014; Id. 2017, pp. 113 sgg.; Feniello 2017a; Id. 2017b; Picard 2017, pp. 270 sgg.; Valérian 2017, pp. 2-4.

[65] Ashtor 1980, p. 416. Ovviamente nelle relazioni commerciali amalfitane con il mondo musulmano dobbiamo inserire anche la Sicilia, e non solo per ragioni marittime, le rotte per Mahdia e Alessandria di necessità passavano per gli scali siciliani e delle isole

Ciò spiega la buona liquidità degli amalfitani: l'oro ricavato dai commerci nordafricani e in Sicilia era di continuo reinvestito nei traffici di merci di lusso, stoffe, manufatti d'arte e spezie,[66] mentre il *surplus* veniva in parte tesaurizzato e in parte dirottato nel settore agricolo e immobiliare in patria, ma, sopra tutto, dalla prima metà del X secolo investito a Salerno e a Napoli. Gli amalfitani, infatti, sono stati attivi, in un arco cronologico posteriore a quello del massimo sviluppo dei loro commerci, nella trasformazione del paesaggio rurale della loro terra, realizzando i ben noti terrazzamenti, grazie allo strumento del contratto di pastinato e alla messa a coltura di nuove coltivazioni altamente redditizie proprio per l'intrinseco valore commerciale di esse, alle quali dobbiamo aggiungere gli investimenti nelle infrastrutture, del tipo dei mulini ad acqua.[67] Ebbene, è nel commercio che va individuata l'accumulazione originaria di ricchezza, che fu poi investita nell'economia rurale, nei potentati limitrofi e in patria.

D'altra parte, anche a Gaeta erano gli aristocratici e i proprietari di immobili in città e di terre in campagna a interessarsi ai traffici commerciali, determinando una circolarità tra commerci, economia rurale e mercato immobiliare cittadino. Inoltre, si ritiene per lo più che l'ascesa di Docibile, considerato nell'opinione comune un uomo nuovo, sia stata possibile grazie alla sua posizione di floridezza economica dovuta proprio ad attività commerciali e più specificamente ai suoi traffici con i Saraceni, affiancata ovviamente da attenti investimenti nella proprietà immobiliare urbana e, in misura minore, extraurbana e da un'accorta politica matrimoniale, ricchezza poi di continuo accresciuta grazie al lungo e ininterrotto esercizio del potere.[68]

minori, ma anche per l'attività di esportazione di prodotti dell'isola, cf. *ibid.*, p. 447 e Goitein 1971. Sulle relazioni economiche amalfitane con al-Andalus cf. più di recente Skinner 2012; Ead. 2013, pp. 235 sgg.; Picard 2017, p. 275; Ducène 2018, p. 148.

[66] Bisogna ricordare che anche dal punto di vista monetario Amalfi non era inserita neppure nell'area di circolazione del nomisma bizantino, ma del tarì siciliano (¼ di *dînâr*), che compare nella documentazione amalfitana per la prima volta già nel 907; poi verso la metà dell'XI secolo (la prima attestazione del tarì amalfitano è del 1057) Amalfi iniziò a coniare propri tarì aurei, imitando il modello arabo, ma fortemente svalutati, rispondendo così alla crisi monetaria del tempo e alla cesura dell'afflusso di oro dall'Ifriqiya, cf. Falkenhausen 1980 p. 16; Martin 1983, pp. 192, 198-201, 206, 207, 209, 210; Feniello 2017b, p. 365.

[67] Cf. Lizier 1907, pp. 121-23; Del Treppo 1977, pp. 29 sgg.; Id., Leone 1977, pp. 17 sgg.; Martin 1995b; Skinner 2013, pp. 38-41 e 61 sgg.; Feniello 2017b, pp. 367 sgg.; Martin 2017a, pp. 332-38.

[68] Cf. su questi temi Merores 1911, pp. 99, 113, 117; Delogu 1988a, pp. 194 sgg. e 216 sgg.; Skinner 1995a, pp. 27 sgg., 247 sgg., 282 sgg.; Ead. 1995b; Cherubini 2011;

Va inoltre rilevata la forte differenza sociale tra chi aveva i capitali necessari per investire, oppure le merci da esportare, se l'operazione si saldava poi con l'importazione e si esauriva in un viaggio di andata e ritorno, e chi materialmente viaggiava e rischiava personalmente, esponenti questi ultimi il più delle volte dei livelli medio-bassi della società. Nel caso specifico di Amalfi la compartecipazione dei soggetti che contribuivano a vario titolo al viaggio commerciale consentiva anche l'impiego di capitali modesti, oppure la semplice prestazione d'opera, da parte dei vari partecipanti della commenda.[69] Infine, le capacità economiche degli amalfitani e il costante reinvestimento dei loro capitali erano rivolte anche a sostegno della loro capillare espansione nel principato di Salerno.[70]

Ecco spiegato come l'economia di Amalfi nella fase espansiva di essa si fondasse sulla capacità dei suoi abitanti di trafficare tra diversi spazi economici, l'Italia e la Sicilia, l'Africa settentrionale, l'Oriente islamico e bizantino, Costantinopoli, praticando un commercio di distribuzione. La penetrazione economica non era, ben inteso, sostenuta da una politica della città di patti commerciali bilaterali o da un qualche raccordo formale tra gestione della cosa pubblica ed economia, era frutto dell'intraprendenza dei *negociatores*; il singolo operatore era l'artefice della propria fortuna. Tuttavia la

---

MARTIN 2012b, pp. 596-601; FALKENHAUSEN 2018b. Tutto ciò non contraddice le osservazioni di FALKENHAUSEN 1983b, pp. 351, 352, che ha notato l'assenza di «membri della schiatta dei signori del ducato» tra mercanti e armatori; evidentemente si avvalevano in maniera mediata delle ricchezze dei commerci.

[69] La forma giuridica degli accordi commerciali sarà il contratto di colonna attestato in forma compiuta soltanto nel 1105, ma che verosimilmente dovette avere una gestazione più antica, cf. su questo contratto CHIAUDANO 1959. In generale sulla commenda marittima cf. CESSI 1917; ASTUTI 1933; ID. 1934. Per un inquadramento generale del diritto di navigazione nell'Alto Medioevo, cf. BOGNETTI 1970; VISMARA 1989d.

[70] La capillare penetrazione amalfitana nel principato di Salerno, l'unica terra longobarda dell'Italia meridionale di emigrazione amalfitana, testimoniata dai residenti e dall'alto numero delle loro transazioni a Salerno e nel territorio del medesimo principato a partire dalla metà del X secolo, ebbe pure il suo coronamento politico con il tentativo di insediare una 'dinastia' amalfitana sul trono salernitano perseguito da Mansone tra il 981 e il 983; a lungo i due potentati limitrofi si scontrarono fino all'estinguersi delle rispettive autonomie nell'XI secolo, cf. su questi temi SCHIPA 1968, pp. 172 sgg.; PALMIERI 1981, pp. 91-103; TAVIANI CAROZZI 1991, vol. II, pp. 800 sgg.; SKINNER 2013, pp. 117-26, 183-87. D'altra parte, Anna Comnena definì la Salerno di Roberto il Guiscardo come la 'metropoli degli amalfitani', A.C.A., I 12, 11 p. 43. L'altra città capitale in cui erano presenti in maniera massiccia in questa fase era ovviamente Napoli, cf. FENIELLO 2011a, pp. 173 sgg.

ricchezza dei singoli si riverberava sulla madrepatria e si traduceva in tangibili patrimoni accumulati ad Amalfi, che consentivano ai gruppi consortili preminenti di controllare il *publicum.* L'economia cominciò lentamente a decrescere quando a partire dalla seconda metà dell'XI secolo l'asse economico e politico del Mediterraneo iniziò lentamente a spostarsi da Oriente verso Occidente e gli amalfitani finirono per mostrare tutta la loro inadeguatezza dinanzi alla nuova congiuntura, non riuscendo, oppure non potendo vista la natura del loro territorio e dei loro commerci, ristrutturare l'economia per sostenere la concorrenza delle altre potenze italiane emergenti. Il che avvenne quando entrarono in crisi contemporaneamente le economie nordafricana e siciliana: si pensi all'invasione beduina hilaliana dell'Ifriqiya risalente alla metà dell'XI secolo[71] e allo *schock* economico conseguente dell'area, che influenzò negativamente l'interscambio amalfitano e inaridì una fonte dell'oro amalfitano, mentre proprio negli anni tra il 1040 e il 1052 cadeva il potere kalbite e la Sicilia si divise in vari dominazioni locali, innescando così nell'isola una crisi economica. Tutto ciò avveniva quando la svalutazione del nomisma degli anni Quaranta dell'XI secolo faceva realizzare agli altri operatori occidentali insperate possibilità di guadagno a Costantinopoli e nei territori dell'Impero.[72] Mutò radicalmente anche lo scacchiere politico: con la decadenza degli Ziridi in Tunisia, quella dei Kalbiti in Sicilia e la crisi del califfato fatimida in Egitto da un lato, le difficoltà dell'Impero bizantino dall'altro, ormai sotto costante e crescente pressione dei Turchi Selgiuchidi dopo il disastro di Mantzikert del 1071 (lo stesso anno della presa normanna di Bari), si delinearono nuovi spazi di mobilità dai quali gli amalfitani vennero lentamente, ma costantemente, emarginati. D'altra parte, già con la sfortunata impresa di Giorgio Maniace del 1038-43, il quale, al di là delle beghe politiche e della congiure di palazzo, non poté riprendere la Sicilia proprio a causa della mancanza di una flotta adeguata, l'Impero si era rivelato impotente a svolgere ancora il proprio ruolo di grande potenza navale nel Mediterraneo centrale.

Sono gli anni, inoltre, in cui si avvia in Italia l'espansione normanna, che finirà col rompere gli equilibri economici esistenti tra territori longobardi e bizantini, estromettendo del tutto, alla fine, l'Impero dal Mezzogiorno; mentre nel Mediterraneo centrale si assiste lentamente all'affermarsi di una

---

[71] Sulla vicenda cf. IDRIS 1962, vol. II, pp. 205 sgg. In generale sulla storia del Maghreb islamico cf. ABUN-NASR 1987.

[72] Sulla svalutazione del nomisma e gli effetti positivi di quella congiuntura cf. MORRISSON 1976.

nuova supremazia navale normanna,[73] che favorirà di fatto le potenze economiche emergenti dell'alto Tirreno.

Ebbene, perfino a Costantinopoli possiamo registrare il lento declino degli amalfitani, se solo pensiamo alle conseguenze sulla comunità amalfitana del crisobullo di Alessio I Comneno del maggio del 1082, con il quale l'imperatore concedeva ai veneziani, per di più a ricompensa del loro sforzo militare antinormanno, l'esenzione totale dai dazi e da ogni controllo amministrativo nelle piazze commerciali dell'Impero che frequentavano, con la sola esclusione dei porti del Mar Nero, di Creta e Cipro; una misura che spiazzò pesantemente la concorrenza.[74] Va ricordato che non solo fu concessa l'esenzione totale da ogni tributo per i veneziani che trafficavano nei principali porti dell'Impero, ma fu anche stabilito che ogni amalfitano proprietario di una bottega a Costantinopoli o, genericamente, in *Romania* dovesse versare tre nomismata all'anno a S. Marco di Venezia; questa non era di certo una nuova tassa, si trasferiva un onere già esistente, tuttavia, era un segno tangibile dell'arretramento degli amalfitani.[75] In più, oltre all'esenzione fiscale e al tributo amalfitano si concedevano ai veneziani pure ingenti quantitativi d'oro, importanti dignità, magazzini e scali marittimi nel quartiere di Perama di Costantinopoli, lo stesso dove da tempo si erano insediati gli amalfitani, insieme con altre concessioni minori.[76]

Infine, la stessa Amalfi nel 1073, ormai prostrata dal lungo scontro con il principato di Salerno, si assoggettò al Guiscardo, e questo è stato un altro fattore di crisi congiunturale, viste poi le ricorrenti rivolte contro i Normanni poco inclini a rispettare le autonomie cittadine.[77] Certo, con l'età normanna per gli amalfitani si aprirono nuovi settori di espansione, quali quelli

---

[73] Cf. STANTON 2011, pp. 174 sgg.

[74] Su questa concessione e le conseguenze di essa cf. BORSARI 1969-70; LEMERLE 1977, p. 305 e JACOBY 1994, che però ha ridimensionato le tesi di Lemerle; FALKENHAUSEN 1998a, p. 23.

[75] Il testo della concessione, che specifica che il tributo dovesse essere versato «ab unoquoque in magna civitate et omni Romania tenentium ergasterium Amalphynorum omnium qui sunt sub potestate eius qui dicitur patriciatus», è pubblicato ora in P.V., 2 p. 35.

[76] In generale sul regno di Alessio I Comneno cf. CHALANDON 1900.

[77] Per la decadenza del commercio internazionale amalfitano, avviatasi lentamente a partire dalla seconda metà dell'XI sec., e i molteplici fattori economici e politici che hanno condizionato la congiuntura sulle sponde opposte del Mediterraneo in questa fase, con il conseguente arretramento economico degli amalfitani, cf. CAHEN 1977; CITARELLA 1977d.

delle aree interne dell'Italia meridionale, basti pensare alle stabili comunità di Aversa, Benevento, Capua e Cassino, tanto per fare degli esempi, le quali in età longobarda non sono attestate.[78] A riguardo notevole è nel racconto di Goffredo Malaterra un episodio della guerriglia tra il Guiscardo e il conte Ruggero: nel 1057 Ruggero attaccava, quando poteva e ne aveva i mezzi, i possessi del fratello muovendo dalla base di Scalea; un suo fedele gli annunziò il passaggio nei paraggi di *Melfetanos mercatores, onustos pretiosis opibus*, i quali provenendo da Amalfi erano diretti a Melfi. L'agguato, con l'ausilio di tredici cavalieri, avvenne sulla via tra Gesualdo e Aquilonia; una volta catturati e depredati i mercanti furono condotti a Scalea e tenuti in ostaggio, finché non pagarono un riscatto e con il ricavato della bravata il conte poté disporre di ben cento cavalieri, con i quali saccheggiò pesantemente le Puglie.[79] Tuttavia, questa nuova espansione nell'Italia meridionale peninsulare non bilanciò la più generale congiuntura sfavorevole, né invertì il processo di progressivo arretramento dell'economia amalfitana.

Non scomparvero di certo gli amalfitani da Costantinopoli o dagli empori del Nordafrica e del Levante, anzi, divenne più intensa in termini demografici la 'diaspora' amalfitana, ma tutto ciò non frenò il graduale e costante arretramento dalle posizioni preminenti raggiunte e tenute fino alla metà del secolo XI e sopra tutto divennero assai rade, se non vennero meno del tutto, le relazioni tra l'Oltremare e la madrepatria. Per ragioni politiche ed economiche, infatti, scomparve del tutto proprio quell'area di libero scambio e circolazione di merci e uomini, indipendente dalla loro fede religiosa, che, non ostante le singole periodiche crisi, che implicarono prevedibilmente il consueto strascico di violenze e furia xenofoba, è attestata fino alla metà dell'XI secolo nel Mediterraneo meridionale e orientale ed è testimoniata ampiamente dalle carte della Genizah del Cairo e proprio dall'attività commerciale amalfitana in terra islamica. Il XII secolo registra poi una crisi irreversibile delle attività economiche tradizionali, accentuata dalla completa estraneità di Amalfi dal movimento crociato e dall'impossibilità per i suoi operatori economici di godere dei medesimi privilegi e delle stesse concessioni degli altri occidentali. Così, tra XI e XII secolo si apre un nuovo ciclo dell'economia amalfitana e della sua 'diaspora', durante il quale si assiste a una profonda e radicale ristrutturazione.[80]

---

[78] Per una sintesi della geografia di popolamento degli amalfitani in età normanna nel Mezzogiorno continentale cf. SKINNER 2013, pp. 196-203, *ibid.* per la bibliografia.

[79] Cf. G.M., XXVI p. 21.

[80] Sulla questione della ristrutturazione dell'economia amalfitana, oltre a quanto cit. fino ad ora, cf. anche PISTARINO 1977, pp. 300, 301; SANGERMANO 1993, pp. 227 sgg.

In buona sostanza, la parabola economica di Amalfi raggiunse il suo punto più alto nei secoli di maggiore espansione del mondo arabo nel Mediterraneo (secc. IX-XI *m.*), quando, pienamente nel X secolo, i Fatimidi nordafricani adottarono una politica di libera circolazione di merci e viaggiatori, rinunciando ai tradizionali monopoli dello Stato musulmano e conservandoli solo per le merci strategicamente rilevanti (legname e ferro). Non ostante le ricorrenti crisi militari, dalle quali gli amalfitani in genere seppero tenersi lontani a partire dalla seconda metà del IX secolo, o a impegnarsi quel tanto da non essere screditati del tutto (gli amalfitani, per esempio, combatterono con un piccolo contingente nella lega promossa da Atenolfo I nel giugno del 903, insieme con i napolitani, che attaccò la colonia del Garigliano, ma non parteciparono a quella generale capeggiata da Giovanni X e Nicola Picingli del 915), essi si inserirono appieno in questo spazio economico che si venne a creare, grazie al così detto liberalismo economico arabo, tra Ifriqiya, Sicilia ed Egitto, ancor prima della conquista fatimida di quest'ultima terra, avendola poi favorita nel 969.[81] D'altra parte, già nella prima metà del IX secolo Ibn Sahnum, un giurista musulmano morto nell'854, emise un parere dirimente in una vertenza giudiziaria, secondo il quale non era lecito attaccare navi cristiane dirette verso i porti nordafricani, se erano di mercanti noti per le loro relazioni commerciali con i paesi islamici, mentre potevano essere arrembate lungo le coste dei paesi d'origine, oppure se in navigazione verso porti cristiani.[82] Si venne a creare così tra IX e X secolo un sistema triangolare di scambi che aveva ai vertici del triangolo l'Italia meridionale con la Sicilia, il Maghreb orientale e l'Egitto, nel quale l'esportazione amalfitana di legno da costruzione, lino napolitano, prodotti agricoli, armi, seta grezza, è bilanciata dall'olio, dal miele, dalla cera e, sopra tutto, dall'oro dell'Ifriqiya, i cui proventi venivano reinvestiti in Egitto, dove gli amalfitani acquistavano spezie e tessuti di seta.

Cronologicamente posteriore, della prima metà del X secolo, è l'espansione a Costantinopoli e nel Levante, certo; ma è proprio l'oro arabo a consentire agli amalfitani per un verso l'acquisto di spezie e sete in Egitto e in misura minore in Siria e per l'altro di tessuti di pregio e manufatti artistici a Costantinopoli, prodotti venduti poi con forte guadagno in Italia. Sulla

---

[81] In generale sul ruolo positivo dei Fatimidi nell'economia nordafricana cf. ASHTOR 1982, pp. 196-217. Sulla vasta rete di scambi commerciali del mercato islamico fino all'XI secolo nel quale con diversi ruoli erano inseriti i porti tirrenici italiani cf. pure LOMBARD 1980, pp. 241 sgg.; PICARD 2017, pp. 267 sgg.

[82] Cit. da MCCORMICK 2008, p. 725. Sul parere del giurista musulmano cf. pure PICARD 2017, p. 110.

questione della circolazione dell'oro va ricordato che nel Maghreb orientale, in particolare, ma in generale in tutto il Nordafrica, incluso l'Egitto, il *dînâr* era di eccellente qualità, quasi puro e di pieno peso, grazie alla facilità di approvvigionamento dell'oro proveniente dalle miniere della Nubia, dall'Etiopia, dal Sudan, dal Ghana e dalle altre regioni africane esportatrici — flussi dei quali i Fatimidi alleati degli amalfitani ebbero il monopolio assoluto, un cui sbocco era costituito proprio dalle piazze del Maghreb orientale, toccate fin dal IX secolo dagli amalfitani — per quel che concerne il metallo non monetato, a cui bisogna aggiungere il riuso delle monete bizantine e delle varie riserve auree tesaurizzate e rimesse in circolazione dopo la conquista islamica, dai beni di chiese e monasteri ai tesori dei faraoni dissotterrati.[83] Pertanto, se Lombard ha esagerato nell'attribuire un ruolo spropositato all'oro di provenienza islamica nell'economia di tutto l'Occidente carolingio, è stata oggettivamente propulsiva la funzione di questo stesso oro in uno scacchiere assai più limitato e in diretta e costante relazione con l'Ifriqiya e l'Egitto stessi quale quello in cui operavano i *negociatores* amalfitani – basti pensare alla fortuna del quarto di dinaro, il *rubâ'i*, che prende il nome di tarì nell'Italia meridionale ed è attestato ad Amalfi fin dal 907.

A margine di questo problema, va rilevato che sono prive di fondamento le asserzioni di chi ha ritenuto di poter negare che dalle vendite in Ifriqiya gli amalfitani avessero potuto ricavare sufficienti quantitativi d'oro per i loro commerci e sostenere che questi stessi operatori non erano adeguatamente sostenuti dalle colonie che sarebbero, invece, attestate solo nell'XI secolo e, sopra tutto, che i guadagni ricavati dai traffici in Nordafrica potessero essere reinvestiti nell'acquisto di beni di lusso, perché non erano gli stessi soggetti a trafficare in Nordafrica e a Costantinopoli.[84] Chi commerciava, provenendo dall'Italia meridionale e dalla Sicilia, a Mahdia si spingeva fino ad Alessandria e al Cairo, dove poteva acquistare spezie e stoffe pregiate (si pensi all'ebreo di al-Fustat già ricordato che nella prima metà dell'XI secolo ad Amalfi esibisce al mercante cristiano una lettera di credito di un altro ebreo residente a Mahdia), per non tacere del fatto che non aveva certo bisogno di una colonia ben strutturata e di patti commerciali per poter operare.

In età altomedievale il *negociator* cristiano non era di livello sociale alto, era per lo più un avventuriero che spesso gestiva capitali non suoi, le cui

---

[83] Cf. su questi temi EHRENKREUTZ 1964, p. 174; LOMBARD 1972a; ID. 2001, vol. I, pp. 145 sgg. e vol. II, pp. 195 sgg.; ASHTOR 1982, pp. 77-83, oltre a quanto già cit., *sup.*, cap. III, n. 50; più in generale cf. CAHEN 1965, pp. 394 sgg.; LOPEZ 1987, pp. 306 sgg.

[84] Cf. FIGLIUOLO 1986a, pp. 586, 587.

operazioni speculative si esaurivano nell'ambito di un viaggio di andata e di ritorno e i cui guadagni confluivano ad Amalfi e da qui poi, e per la via di terra fino alla seconda metà dell'XI secolo, potevano essere utilizzati in altri viaggi commerciali verso Costantinopoli. In più, il tipo di accordo commerciale adottato, che privilegiava più il ruolo dell'armatore-marinaio che quello del detentore di capitali, permetteva di far partecipare ai viaggi commerciali anche personaggi di fortune assai modeste, ma particolarmente intraprendenti. Nel caso specifico di Amalfi abbiamo traccia, inoltre, quando si fanno più abbondanti le fonti documentarie, del coinvolgimento diretto dei ceti preminenti nelle attività commerciali, valga ricordare qui i manufatti pregiati citati nei testamenti e nelle donazioni a enti ecclesiastici e gli assenti in navigazione, menzionati dai parenti che in patria stipulavano contratti concernenti i beni immobili di famiglia. D'altra parte, le merci di lusso convergevano verso l'Italia dove c'era domanda e qui operavano gli amalfitani, che non erano gli stessi stabilmente residenti a Costantinopoli, ma erano raccordati con questi ultimi per i loro trasporti e per le operazioni sulla piazza della capitale bizantina; beni che erano per giunta di piccoli volumi e non richiedevano dunque un grande impegno per il trasporto, ma la giusta intraprendenza e le giuste relazioni. Infine, nella seconda metà dell'XI secolo sono attestate dalle fonti (tra il 1060 e il 1070 secondo una tesi e il 1092 e l'agosto del 1096 secondo un'altra) con certezza navi amalfitane attive anche sulla rotta che attraversando l'Egeo andava da Costantinopoli ad Alessandria; a riprova di come i traffici tra il Nordafrica, il Levante e Costantinopoli si fossero ormai saldati, senza neppure passare di necessità per l'Italia meridionale, raggiunta solo in occasione del viaggio di ritorno. Oppure, al contrario, grazie a queste stesse rotte, era possibile toccare direttamente e rapidamente Amalfi attraversando l'Egeo, come avvenne per l'avventuroso viaggio già ricordato dell'ebreo di al-Fustat, che tuttavia impiegò settanta giorni a causa di eventi sfortunati.[85] In buona sostanza, ci troviamo di fronte a due distinte aree economiche di penetrazione amalfitana, che nell'XI secolo appaiono pure direttamente collegate dalle rotte della marineria amalfitana nel Mediterraneo orientale e centrale.

Sul finire del X secolo, nel marzo del 992, con il crisobullo di Basilio II e Costantino VIII fu concessa ai veneziani attivi sulla piazza di Costantinopoli la riduzione dei dazi e fu fatto divieto di imbarcare sulle loro navi le merci di amalfitani, ebrei, Longobardi di Bari e di altri operatori non meglio specificati, sotto pena del sequestro del carico, quello ospitato e il proprio.[86] Il

---

[85] Cf. su questa stessa rotta JACOBY 2008, pp. 88-90.

[86] Cf. P.V., 1 p. 21. La concessione prevedeva come contropartita l'obbligo da parte dei veneziani di fornire una flotta per una spedizione in Langobardia progettata da Basilio

documento è la prima attestazione esplicita che abbiamo di commercianti baresi latini che trafficavano con Costantinopoli e il segnale precipuo dello sviluppo delle attività commerciali in quella città.[87] Il divieto di trasporto delle merci di ebrei è invece un divieto generico, da intendersi rivolto ai giudei indipendentemente dalla loro provenienza e non specificamente di quelli dell'Italia meridionale.[88] Il riferimento agli amalfitani rinvia, invece, a una delle loro principali vie di commercio e la misura adottata serviva a evitare che anch'essi potessero indirettamente beneficiare delle agevolazioni fiscali dei veneziani. Gli amalfitani, infatti, muovendo dall'Italia meridionale, non raggiungevano allora via mare Costantinopoli con il loro naviglio, ma per via di terra.[89] Attraversando via terra il Mezzogiorno continentale giungevano nelle Puglie, dove si imbarcavano sulle navi ormeggiate in quei porti per essere traghettati sull'altra sponda dell'Adriatico a Durazzo. Qui nel 1081 è attestata una florida e cospicua colonia amalfitana con una propria chiesa nazionale, della quale tuttavia ignoriamo la cronologia dell'insediamento, e da dove gli amalfitani riprendevano il loro viaggio lungo la via Egnazia fino a Costantinopoli. Similmente procedevano sulla via del ritorno e va sottolineato ancora una volta che i volumi delle merci trasportate su questa direttrice erano di piccola entità, dal momento che non abbiamo specifiche testimonianze di un'attività degli amalfitani di importazione di merci a Costantinopoli, ma qui si limitavano ad acquistare articoli di lusso, per i quali

II, che non fu mai realizzata; comunque sia, la flotta veneziana nel 1004 liberò Bari dall'assedio saraceno che si protraeva dal 1003.

[87] Cf. FALKENHAUSEN 1986a, p. 250.

[88] Gli ebrei erano presenti a Costantinopoli nel settore produttivo della seta, cf. JACOBY 2012, pp. 234, 235, *ibid.* per la bibliografia; non è da credere che il divieto si riferisca esclusivamente agli ebrei dell'Italia meridionale (come ritiene Jacoby, *ibid.,* p. 244), non si specifica, a differenza dei baresi e degli amalfitani, la loro provenienza, mentre il provvedimento nomina anche altri soggetti non meglio definiti, è più probabile allora che si tratti di merci di ebrei di Costantinopoli imbarcate su navi veneziane, le quali non dovevano avere i porti pugliesi come unica destinazione.

[89] Solo nell'XI secolo, come già detto, abbiamo testimonianze certe della marineria amalfitana sulle rotte tra Costantinopoli, le isole dell'Egeo, i porti del Levante e Alessandria, segno che in questo periodo si allarga il raggio d'azione di questi marinai e si saldano le rotte del Mediterraneo centrale con quelle orientali, cf. su questi temi il già più volte cit. JACOBY 2008. Va sottolineato inoltre che c'erano colonie amalfitane anche all'imbocco di importanti vie terrestri che portavano alla capitale dell'Impero, oltre a Durazzo, ad Almyros, città portuale della Tessaglia, e, ovviamente, ad Antiochia, cf. BALARD 1976, p. 88.

erano sufficienti anche soltanto un paio di viaggiatori per portarle con sé, che avrebbero potuto per giunta imbarcarsi su naviglio veneziano pagando un pedaggio per il transito.

Le navi amalfitane attestate sulla rotte egee dell'XI secolo sono quelle provenienti dal Mediterraneo orientale. Certamente a Costantinopoli non c'erano solo mercanti e viaggiatori occasionali: nel X secolo gli amalfitani erano presenti nella capitale dell'Impero, come testimonia Liutprando da Cremona, che scrive dei loro commerci e li segnala in armi nell'esercito di Niceforo Foca; dettero poi vita a una florida e ben strutturata comunità, testimoniata dalle fonti con chiarezza soltanto nell'XI secolo, nel quartiere di Perama, con ricchi palazzi, botteghe, attività manifatturiere e commerciali, uno scalo marittimo, un fondaco, un proprio acquedotto, una chiesa nazionale e un monastero proprio, a cui va aggiunta sull'Athos un'altra fondazione monastica amalfitana attestata tra il 985 e il 1000. Nei torbidi del 945 gli amalfitani, insieme con i gaetani e i romani, ebbero un ruolo di rilievo nel partito che sosteneva Costantino VII Porfirogenito. Nel 968 navi amalfitane parteciparono alla spedizione navale bizantina contro la Siria, dove tuttavia gli amalfitani parrebbero già essere presenti qui dai primi del secolo X, se proprio al riscatto di prigionieri amalfitani in Siria fa riferimento Nicola il Mistico nella sua nota corrispondenza del 913-16, per non tacere della loro presenza ad Antiochia prima del 947. Ebbene, nel 992 abbiamo una testimonianza precisa del ruolo dei mercanti amalfitani nei traffici tra la costa adriatica e la capitale dell'Impero, quando erano ormai già insidiati dai veneziani.

Berza aveva notato come nel IX secolo non siano attestati dalle fonti rapporti commerciali con Costantinopoli, che vediamo testimoniati poi nel secolo successivo da Liutprando da Cremona, ma come siano invece sempre molto attivi gli amalfitani nel Tirreno meridionale e centrale fino a Ostia e sulle rotte nordafricane.[90] Segno che è grazie ai traffici in quest'area commerciale che va individuata la loro 'accumulazione originaria' di ricchezze. D'altra parte, i porti tirreni di Napoli e Salerno erano inseriti nelle rotte del cabotaggio costiero e da Amalfi partivano o arrivavano navi attestate dalle fonti su rotte esotiche. L'esiguità delle infrastrutture amalfitane del tempo non è stata certo un ostacolo allo sviluppo dei traffici, se pensiamo alle dimensioni del naviglio del IX-X secolo e al volume delle merci trasportate, assai scarso per quelle di lusso, le quali o viaggiavano via terra oppure solo in parte erano sbarcate direttamente ad Amalfi, dal momento che il grosso di esse circolava tra i vari empori dove erano attivi gli amalfitani, né Amalfi

[90] Cf. Berza 1938, p. 439 e *locc. citt.*

era l'unico approdo del suo territorio. Diverso sarebbe il discorso relativo al grano, alle altre derrate alimentari, al legname da costruzione o alle armi, il cui volume di carico era certo maggiore, ma questi erano prodotti che non venivano imbarcati ad Amalfi, ma negli sbocchi sul mare delle aree di produzione. Si deve altresì ricordare con Giuseppe Galasso che, non essendoci mai stata una cesura totale nei commerci con le altre sponde del Mediterraneo, non ci fu neppure un processo genetico specifico dei *negociatores*, ma più semplicemente, in chiave pirenniana, un «passaggio fortuito o irregolare di piccoli gruppi o di singoli dalla pesca, dall'agricoltura o da altre attività alla vita commerciale».[91] Non solo, va anche sottolineato che, venute meno le tradizionali correnti di traffico commerciale mediterraneo di derivazione tardoantica, in un contesto di bellicosità prolungata e diffusa tra IX e X secolo, caratterizzato dalla guerra di corsa e da atti di pirateria da entrambe le parti, l'intraprendenza e l'audacia del singolo *negociator* / navigante assumeva un ruolo determinante negli scambi tra le differenti aree politiche ed economiche delle coste del Mediterraneo.

D'altra parte, la memoria genealogica del ceto preminente amalfitano rimonta proprio alla seconda metà del IX secolo[92] e ciò esclude una base patrimoniale fondiaria originaria di esso, perché la valorizzazione economica del territorio rurale è posteriore, ed è legata al reinvestimento del *surplus* derivato dai commerci e alla necessità di disporre di prodotti agricoli commerciabili. Infine, le 'manie' genealogiche degli amalfitani sono state spiegate proprio con la necessità di individuare facilmente i singoli operatori a lungo assenti dalla madrepatria negli insediamenti d'Oltremare.[93]

Sullo scacchiere del Mediterraneo centrale, già nell'812, come diffusamente ricordato, era attiva una flotta di Amalfi (le medesime navi servivano a quel tempo per imprese militari e commerciali ed erano miste, *sagene* a vela latina e a remi); da allora abbiamo in maniera costante testimonianze dell'attività navale amalfitana nel Tirreno lungo la costa da Ostia e tutto il Mezzogiorno continentale, verso le isole, oltre che sulle rotte in direzione del Maghreb orientale. Sicardo per traslare da Lipari le reliquie di san Bartolomeo nell'agosto dell'838 dovette servirsi di una nave amalfitana, che operò in tutta tranquillità in un mare battuto da corsari saraceni e recuperò le reliquie senza incontrare alcuna resistenza e senza doversi scontrare con gli infedeli. Durante il saccheggio dell'839 i Longobardi di questo stesso

---

[91] Galasso 1975, p. 126, su questo punto cf. anche Del Treppo – Leone 1977, p. 20.

[92] Cf. Schwarz 1977; Del Treppo 1977, poi in Id. – Leone 1977, pp. 97-117; Gargano 1991; Id. 2004-08; Skinner 2013, pp. 49 sgg. e 152 sgg.

[93] Cf. su questo tema le risolutive considerazioni di Falkenhausen 1986b, p. 24.

principe cercarono accuratamente i 'tesori' custoditi ad Amalfi, la cui ricchezza era già allora proverbiale. Giovanni VIII nel suo epistolario tra l'872 e l'881, quando invano cercava di attrarre gli amalfitani per sostenerlo nella sua politica antisaracena, non usò con loro la sola arma spirituale, come faceva con gli altri potentati meridionali, minacciando scomuniche, per staccarli dall'empia alleanza con gli Agareni, ma quella più persuasiva per loro del denaro. Prima cercò di assicurarsi con 10.000 mancusi il pattugliamento della flotta amalfitana della costa compresa tra la foce del Garigliano e Civitavecchia, ma gli amalfitani, incassata la somma, per muoversi pretesero altri 2000 mancusi. Poi fu costretto a promettere l'esenzione dal teloneo dovutogli, insieme con il rinnovato versamento di 10.000 mancusi annui e di altri mille il primo anno. Ancora minacciò alla fine di chiudere le sue frontiere ai loro mercanti, impedendo a costoro «omnium terrarum aditus in quibus negotiari soliti sunt», una volta lanciato l'anatema e la scomunica su Amalfi.[94] Al di là di scontri episodici e di ambito locale, volti ad arginare le incursioni periferche, gli amalfitani evitarono accuratamente di schierarsi apertamente contro i Saraceni.

Bisogna anche ricordare come già nel trattato di pace stipulato da Sicardo con i napolitani del 4 luglio dell'836 fosse previsto un capitolo specifico pertinente il commercio degli amalfitani («De Amalfinis, qualiter peragantur»), in aggiunta a quello che regolava in forma generica i commerci tra i due potentati,[95] ma sopra tutto va ricordata la testimonianza dell'Anonimo di Salerno. Si è già detto di Floro, mercante amalfitano che dall'Ifriqiya nell'871 porta a Salerno al principe Guaiferio la notizia di un'imminente attacco saraceno, consentendogli così di predisporre le difese più opportune. Certamente le cose possono non essere andate proprio in tal modo; tuttavia, non è sorprendente che in una cronaca del X secolo si narri che un amalfitano dal Maghreb orientale possa portare notizie urgenti a Salerno.

In più, è, sopra tutto, il racconto fatto dal medesimo Anonimo della liberazione di Siconolfo a Taranto che ci fa comprendere il ruolo dominante ormai raggiunto dagli amalfitani nei traffici commerciali marittimi dell'Italia meridionale longobarda. Decisa la rivolta contro il principe Radelchi,

---

[94] Per queste testimonianze cf. R.I, *s.v.*, oltre alla bibliografia già ampiamente cit. e, più specificamente, SANGERMANO 1989b, pp. 67 sgg.; DI BRANCO 2019, pp. 114, 115.

[95] Si tratta del noto capitolo 43 del trattato di Sicardo con Napoli, del quale ci è rimasto solo il titolo, mentre l'articolo 5 del medesimo accordo regolava in generale la libertà dei traffici commerciali tra le due parti, «Ut negociatores ab utrisque partibus inles permaneant», e l'articolo 13 tutelava i diritti dei *negociantes* che transitavano sui fiumi sul confine capuano, cf. MARTIN 2005a, 3 pp. 188-90, 194, 199.

salito sul trono nell'ottobre dell'839, i salernitani, prima di insorgere palesemente, si posero il problema di liberare Siconolfo prigioniero a Taranto e per risolverlo giunsero alla decisione concorde di servirsi degli amalfitani. In primo luogo perché secondo i congiurati il colpo di mano poteva essere fatto solo via mare e gli amalfitani avevano le navi e poi perché grazie a essi i partigiani di Siconolfo sarebbero potuti passare inosservati; così su una stessa nave si imbarcarono salernitani e amalfitani. Sbarcati in parte a Taranto, girarono liberamente in città, passando inosservati, nei panni di *negociatores* amalfitani che vendevano le loro mercanzie. Trascorso così il giorno commerciando per strada, a sera iniziarono a chiedere a gran voce un alloggio in giro, dirigendosi verso la casa dove era incarcerato Siconolfo; qui gridarono con più forza, finché non attrassero l'attenzione dei carcerieri che, rassicurati dal fatto che erano mercanti amalfitani in cerca di una sistemazione occasionale, in cambio di un'offerta, si dichiararono disposti a ospitarli per la notte. Appena entrati, dettero del denaro a costoro e li pregarono di andare ad acquistare cibi e vino per la cena e così fu fatto. Gli amalfitani a quel punto fecero ubriacare i carcerieri, inducendoli a bere vino in grande abbondanza, mentre essi stessi bevevano solo acqua. Una volta addormentati i carcerieri, si recarono nella segreta e liberarono Siconolfo, per portarlo di notte sulla loro nave e rientrare così rapidamente a Salerno.[96] Si può obiettare che le cose non siano andate esattamente come il cronista sapeva, o credeva,[97] che il viaggio via mare è del tutto leggendario, ma è tuttavia significativo che nel X secolo l'Anonimo di Salerno possa credere plausibile una simile ricostruzione degli avvenimenti, che ruota tutta intorno al fatto che gli amalfitani erano dei *negociatores*, i quali giravano liberamente per vendere le loro mercanzie e potevano dunque passare inosservati e non destare sospetti, a differenza dei guerrieri longobardi, senza trascurare il fatto che avevano le navi, delle quali i Longobardi erano sprovvisti. Un simile

[96] C.S., 79 pp. 76, 77. Lo stratagemma di far ubriacare i carcerieri ritorna pure in Amato di Montecassino per l'evasione di due nobili amalfitani dalla rocca di Salerno nel 1046; in quest'ultimo caso oltre al vino in grande abbondanza gli amalfitani offrirono ai carcerieri pure cibi drogati per addormentarli più rapidamente, cf. A.M., II, 34 p. 99.

[97] Già il viaggio per mare è di per sé inverosimile, in più, come è noto, la tradizione cassinese anteriore diverge da quella salernitana: per Erchemperto Siconolfo scappò da solo dai suoi carcerieri e si rifugiò presso il cognato a Conza, il conte Orso, dove si nascose fino a quando i ribelli, dopo la prima vittoria sul principe Radelchi, lo proclamarono principe (E., 14, p. 108); secondo i *Chronica Santi Benedicti Casinensis* furono invece i capuani a liberare Siconolfo dalla prigionia di Taranto (C.S.B.C., *Secunda pars*, 1 p. 14) e in entrambi i casi fu scelta la via di terra.

anacronismo lo troviamo pure nella leggenda delle origini di Amalfi narrata dalla stessa cronaca salernitana: i futuri amalfitani scelsero il sito di Scala dove insediarsi, scoprendolo in occasione di un viaggio d'affari, «perambularent illac hac propter negocium».[98]

Quanto detto contribuisce a dare il senso del ruolo preponderante raggiunto dagli amalfitani nel X secolo nell'economia di giro del Mezzogiorno continentale e del controllo raggiunto delle principali vie del commercio internazionale verso l'Italia meridionale.[99]

---

[98] C.S., 89 p. 89.

[99] Come ha già notato Eliyahu Ashtor (ASHTOR 1979; ID. 1980, p. 421) tutto ciò contraddice quanto sostenuto da DEL TREPPO – LEONE 1977, pp. 72, 75 sg., 83 sg., 121 sgg., 145 sgg. (tesi già formulate in DEL TREPPO 1977, pp. 78 sgg.) sull'assenza di 'mercanti' e di infrastrutture adeguate al commercio nella città di Amalfi durante l'Alto Medioevo, per cui impegnati nei traffici internazionali sarebbero stati solo gli amalfitani della 'diaspora' e non i residenti in città. Il limite principale di quest'ultimo studio sta proprio nel non aver tenuto nel dovuto conto la specificità della documentazione altomedievale, schiacciandola in rilevamenti statistici di lunga durata su documentazione più tarda, e di aver circoscritto l'analisi a un ambito esclusivamente locale, escludendo del tutto l'esame delle fonti esterne e limitando lo studio a una sola tipologia di fonte, per non tacere del presupposto stesso di questa tesi, e cioè che nei primi secoli del Medioevo sia possibile definire con chiarezza un ceto di mercanti così come è possibile farlo nei secoli successivi. Va sottolineato che nelle fonti altomedievali le attività commerciali si possono cogliere per lo più in via indiretta, e maggiormente nelle opere letterarie che nei documenti, grazie a citazioni di merci di lusso (benché tesaurizzate, lasciate in eredità, oppure offerte a enti ecclesiastici presuppongono comunque qualcuno che le abbia trasportate e vendute), oppure di tributi o di viaggi di singoli, al pari delle sparute (a causa dello stato delle documentazione) testimonianze di botteghe, che non sono un segno di depressione economica, ma all'opposto di sviluppo, vista la scarsità di attestazioni di questo tipo di immobili nelle fonti documentarie del tempo. Le transazioni commerciali non hanno lasciato in questa epoca alcuna traccia documentaria diretta; in più, il mercante o, meglio, il *negociator* (termine che nelle fonti indicava genericamente chi trafficava commerciando, indipendentemente dal suo raggio d'azione, che va di volta in volta definito) era generalmente di livello sociale medio e basso, talvolta neppure titolare dei capitali impiegati nel viaggio commerciale e tende a sfuggire a una qualche registrazione nelle fonti documentarie disponibili, prevalentemente costituite da transazioni di beni immobili, che non possedeva, se non in misura assai limitata, nelle quali in genere non appare neppure come testimone o persona degna di fede che abbia potuto assistere i contraenti, o comunque non è mai qualificato come *negociator*. Nel caso di Amalfi e Gaeta c'è un impegno diretto dei proprietari di beni immobili nei com-

Bisogna ancora una volta sottolineare che non ci furono relazioni politiche o istituzionali tra Amalfi e i vari gruppi di amalfitani sparsi sulle sponde del Mediterraneo, ma economiche e personali certamente sì, come dimostrano i documenti della Genizah del Cairo. Comunque sia, la vicenda di Floro che si muove tra l'Ifriqiya e la madre patria, tramandata dall'Anonimo di Salerno, è un'esemplare metafora dei rapporti vigenti tra Amalfi e i suoi operatori economici sparsi sulle sponde del Mediterraneo e il loro contributo alla circolazione delle notizie. D'altra parte, nel 1028 Sergio III e nel 1039 Giovanni II una volta espulsi da Amalfi si rifugiarono proprio a Costantinopoli presso i loro concittadini. Quando Guaimario IV (V) occupò Amalfi, gli amalfitani a lui ostili fecero leva sui loro concittadini residenti a Costantinopoli per tentare di provocare un intervento imperiale. Inoltre, è significativo che il ricco mercante Pantaleone di Mauro de Maurone Comite, grande e influente mecenate, insignito di titoli aulici imperiali, da Costantinopoli abbia tentato, intorno al 1062, di intervenire nello scacchiere politico dell'Italia meridionale, in qualità di consigliere e inviato speciale dell'imperatore Costantino X Duca, mediando tra i due Imperi, l'antipapa Onorio II e Gisulfo II di Salerno, nel tentativo di costituire una vasta lega antinormanna, tesa a garantire il proseguimento di un ormai anacronistico equilibrio, non più perseguibile con la tradizionale alleanza di forze locali e il concorso dei due Imperi e del papato. Com'era prevedibile, il suo progetto fallì clamorosamente, con il trionfo di Alessandro II e dei Normanni che lo sostenevano. Certamente Pantaleone nella trattativa impegnava la propria ricchezza personale e quella dei suoi connazionali di Costantinopoli, prometteva l'intervento militare greco, ma va anche evidenziato come

---

merci e questo ha lasciato altre tracce che non vanno sottovalutate, come quella degli assenti al momento della stipula di un contratto concernente proprietà rurali o urbane, perché lontani in navigazione, esponenti delle famiglie più illustri della città (proprio per Amalfi un caso eclatante è la composizione della fortuna economica dei discendenti di Musco Comite, cf. GARGANO 1992, pp. 23 sgg., come quella di altri aristocratici, ID., 2004-08, III, oppure delle donne mogli di *negociatores*, cf. SKINNER 2005). Ancora, non vanno sottovalutati i capitali, anche minimi, impiegati diffusamente nel finanziare attività commerciali, che non sono indice di limitatezza economica o di povertà, ma tutt'altro, visto il periodo storico e il particolare contesto amalfitano e il tipo di accordi economici adottati. Per tanto la questione dell'assenza di un ceto mercantile adeguato o della mancata formazione di esso va spostata in avanti nel tempo e dopo la congiuntura del sec. XI*m.* Su tutti questi temi cf. pure le giuste critiche di TANGHERONI 1991, pp. 12-15; CITARELLA 1997, pp. 89-101, oltre alle considerazioni di metodo di LOPEZ 1978, pp. 15-31 e, più di recente, di MCCORMICK 2008, pp. 790-92.

nella sua lettera del 1062 all'antipapa Onorio II e nel discorso che ebbe modo di fargli nel maggio del 1063 a Castel Sant'Angelo a Roma (dove poté giungere passando inosservato confuso tra gli altri *negotiatores*) abbia fatto pesare sulla possibile alleanza pure le forze della stessa città di Amalfi, economiche, militari e navali, sottolineando che «in Malfitano eidem mari eodem momento occurrent vobis centum naves, unaqueque suffulta centum remis, in quibus erit inestimabilis alimonia hominibus et equis; insuper tanta habundabunt peccunia in auro, argento et pallis, quantum vix posset comparare in Italia cum suis nummulariis», e nel mare citato non c'era in quel momento una flotta bizantina operativa di tali dimensioni.[100] Ed era stato inoltre proprio lui a ospitare nella sua casa intorno al 1062 Gisulfo II durante il suo viaggio costantinopolitano, cogliendo di certo l'occasione per informarlo dei suoi maneggi. Successivamente, quando ormai il suo mondo era irrimediabilmente tramontato e ad Amalfi era prevalsa la fazione filonormanna, che nell'autunno del 1073 aveva offerto la città al Guiscardo, armò con i suoi capitali una flotta personale che partecipò al sacco pisano di Mahdia dell'agosto del 1087, tentando di inserirsi così nella nuova congiuntura.[101]

Se a questo quadro economico generale caratterizzato dalla assoluta preminenza amalfitana aggiungiamo sulla costa adriatica la crescente presenza veneziana, comprendiamo come si debba escludere la possibilità che gli ebrei residenti nell'Italia meridionale abbiano potuto svolgere un ruolo attivo nell'interscambio di queste terre con le altre sponde del Mediterraneo. D'altra parte, l'ebreo già ricordato, che da Bari si mette in viaggio alla volta di Salerno ed è derubato lungo la strada del suo denaro, con molta probabilità stava trasferendo capitali da inoltrare ai suoi parenti tunisini o da investire in qualche affare, di certo in un emporio italiano, la stessa Salerno oppure la vicina Amalfi, nel quale gli amalfitani curavano le relazioni, commerciali e marittime, con l'Ifriqiya.

La parabola economica degli amalfitani ci consente anche di valutare meglio la parte avuta dagli ebrei delle altre sponde del Mediterraneo nei commerci con l'Italia meridionale prenormanna e di spiegare il graduale

---

[100] Cf. B.A., III, 3 pp. 276-78, ma cf. anche II, 7 pp. 212-14; III, 11 pp. 300-02 e 18 p. 322.

[101] Su Pantaleone, suo padre Mauro e più in generale sugli amalfitani a Costantinopoli cf. HOFMEISTER 1932, pp. 234-36, 258 e 261-74 e *pass.*; RENOUARD 2009, pp. 42-46; PERTUSI 1953; LENTINI 1988a; PERTUSI 1963; BALARD 1976, pp. 85-95; SCHWARZ 1978, pp. 53-56; CERENZA 1981; FALKENHAUSEN 1986b, pp. 13-15, 26, 27; EAD. 1996a, pp. 383-423; EAD. 1998; SKINNER 2006; FALKENHAUSEN 2010a; SKINNER 2013, pp. 214-20. Sulla spedizione di Mahdia cf. COWDREY 1977.

arretramento economico di quelli residenti nel Mezzogiorno. Il tema è già stato affrontato da Eliyahu Ashtor per quel che concerne il ruolo degli ebrei nel più generale commercio di beni di lusso, un traffico, come ricordato, di piccoli, ma assai redditizi volumi, spezie, stoffe e manufatti pregiati, facilmente spostabili da un sito a un altro: a partire dalla metà del IX secolo inizia l'inesorabile declino degli ebrei da una posizione che, forse esagerando, Ashtor considerava di monopolio assoluto negli scambi commerciali tra Occidente cristiano e Oriente musulmano fino all'età carolingia. Successivamente i mercanti ebrei arretrarono a tal punto dinanzi a nuovi soggetti che lo stesso Ashtor è arrivato a criticare la nota tesi del Goitein, secondo la quale gli ebrei sarebbero stati i rappresentanti tipici del ceto commerciale delle città portuali mediterranee altomedievali.[102]

Nell'Italia meridionale va osservato pure che le tasse indirette pagate dagli ebrei residenti nelle città portuali per il trasporto e la vendita delle loro merci erano relative al piccolo commercio di ambito locale e non al grande traffico internazionale di quel tempo, saldamente in mano cristiana, al punto che gli stessi ebrei di Fustat si servivano di intermediatori amalfitani per i loro commerci.

Per tanto, possiamo concludere che, fatto salvo qualche caso che abbiamo pur registrato di presenza giudaica nella proprietà immobiliare, prevalentemente cittadina, oppure limitata allo stretto ambito del territorio urbano, le attività professionali precipue degli ebrei residenti nell'Italia meridionale concernevano l'esercizio della medicina, l'artigianato e tutte le

---

[102] Cf. ASHTOR 1980, pp. 401-64. È il tema della crisi del commercio internazionale dei Rhadaniti, le cui tracce nelle fonti latine sono nulle, a meno di non voler qualificare come tali tutti i mercanti genericamente ebrei che trafficavano con la corte franca, cosa improbabile, mentre sono attestati, fino alla metà del IX secolo, in quelle arabe, quando si eclissarono e al loro posto troviamo operatori italobizantini; sui Rhadaniti e i loro traffici, molto sopravvalutati nella letteratura, cf. pure HEYD 1913, pp. 140-43; RABINOWITZ 1948; CAHEN 1964; ID. 1965, pp. 425-27; LOPEZ 1965, pp. 448 sgg.; GIL 1974; JACOBY 1975; ASHTOR 1977; DEVROEY – BROUWER 2000, pp. 366 sgg.; MCCORMICK 2008, pp. 784 sgg. Secondo GOITEIN 1980, pp. 128-30, questi mercanti erano dediti alla prosecuzione dei traffici commerciali preislamici internazionali e nulla avevano a che vedere con la nuova *koiné* mercantile mediorientale e nordafricana sviluppatasi in età islamica. In buona sostanza, sarebbero gli ultimi epigoni di quel ceto mercantile ebraico attivo in età tardoantica sulle diverse sponde del Mediterraneo e tra aree romana e persiana e oltre verso l'India. Priva di evidenze documentarie è la tesi di DI MURO 2009, pp. 129 sgg., secondo la quale i Rhadaniti nel IX secolo sbarcavano le loro merci nei porti dell'Italia meridionale, in accordo con gli ebrei residenti.

attività commerciali di corto respiro, di ambito urbano, o a stretto raggio extraurbano.[103] Gli ebrei attestati, dunque, si trovano così a essere collocati complessivamente a un livello medio-basso della ricchezza e della scala sociale. Ciò spiega la stranezza del fatto che in età prenormanna le comunità appaiono costituite prevalentemente da rabbini illustri, colti studiosi, personaggi notevoli e viaggiatori, e poi, dalla metà dell'XI secolo in avanti, appaiono composte soltanto da artigiani e modesti proprietari. Venute meno le fonti interne al giudaismo meridionale, emigrati verso il Nord i più illustri studiosi, ci restano a questo punto solo le fonti latine esterne al mondo ebraico che attestano soltanto questa realtà sociale.

[103] A tal proposito va ricordata ancora una volta la vicenda dell'ebreo che trafficava tra Rossano e Bisignano nel X secolo ucciso dai banditi; alla metà di quello seguente in Calabria si trovano gli amalfitani a svolgere la medesima funzione economica di raccordo tra i vari mercati cittadini, indice della loro dilagante attività commerciale sui mercati interni, cf. GUILLOU 1983, p. 107.

CAPITOLO QUARTO

LE RELAZIONI TRA CRISTIANI ED EBREI NELL'ITALIA MERIDIONALE ALTOMEDIEVALE

1. L'età prenormanna. Le deliberazioni vescovili del IX secolo

L'Italia meridionale longobarda si distingue, come già si è visto, dalle limitrofe province dell'Impero bizantino per l'assenza, almeno fino al 1065, quando abbiamo notizia del tentativo, fallito, di Landolfo VI di battezzare forzatamente gli ebrei di Benevento, di una qualche forma di antigiudaismo di Stato. La presenza degli ebrei non era avvertita come estranea, né, tanto meno, come una questione da dover di necessità affrontare, oppure regolamentare; neppure la legislazione discriminatoria imperiale, o i ripetuti tentativi di conversione forzata messi in atto nella province bizantine d'Italia, suggestionarono duchi e principi longobardi.

Ciò non ostante, nel silenzio più assoluto delle fonti normative meridionali d'età longobarda sulla disciplina dei rapporti tra cristiani ed ebrei, spiccano i canoni in materia di due assemblee sinodali, le uniche per altro delle quali ci siano rimasti i testi, oltre a quelli della sinodo di Oria, sede vescovile latina di osservanza romana, ma posta in territorio bizantino, dell'887. Si tratta di documenti eccezionali, vista la pressoché totale mancanza di simili testimonianze per l'età longobarda.[1] Ancor più eccezionale è il fatto che nel vuoto generale di una specifica disciplina vescovile meridionale su questa materia, all'improvviso ci troviamo di fronte a ben due assemblee, che, in due diversi momenti, deliberano sui rapporti tra cristiani ed ebrei, introducendo nel Mezzogiorno d'Italia una serie di norme già comunemente adottate da tempo dai vescovi dell'Europa carolingia. Il che è di per sé indice di una sopraggiunta esigenza di riordino legislativo, tutta da chiarire.

---

[1] Sulla questione ha riflettuto Bertolini O. 1968b, pp. 112, 123, che segnala un'unica testimonianza rimastaci di una sinodo diocesana per tutta l'età longobarda, quella dell'arcivescovo di Milano Leto al tempo di Astolfo (749-56). Dell'Italia meridionale è, invece, la sinodo di Chieti del 12 maggio 840, con la quale il vescovo Teodorico istituiva i canonici della Chiesa teatina, ma qui siamo in territorio franco, cf. C.A.K., 60 p. 788. Dei primi del X sec. è una collezione canonica, che proviene dai territori bizantini, concernente la disciplina del matrimonio, cf. Fournier 1916. Le successive testimonianze rimasteci sono d'età normanna, di una temperie tutt'affatto diversa: è l'età della Riforma della Chiesa e del riordinamento dei quadri istituzionali ecclesiastici. Né è in discussione la cronica scarsezza di fonti disponibili, dal momento che proprio a partire dal IX-X secolo iniziano a essere copiose.

Certo, il numero degli ebrei concentrati nelle città capitali longobarde e l'importanza di comunità illuminate da illustri rabbini poteva rendere pressante il problema di disciplinare le relazioni dei cristiani con esse, a causa dei rischi concreti di commistioni e comportamenti giudaizzanti, dovuti alla forza di attrazione di siffatte presenze; ma le scelte dei vescovi longobardi non sono riconducibili ai generali assetti demici ebraici o a quelli normativi dei principati longobardi meridionali e va colta sopra tutto l'estemporaneità di una volontà improvvisa di intervento, ricorrendo a un nuovo strumento disciplinare, appunto le deliberazioni ecclesiastiche, e per questa via il tentativo di uniformare gli usi di queste terre a quelli del resto dell'Italia carolingia.

Nel 1900 Germain Morin pubblicava sulla «Revue bénédictine»[2] i canoni di un concilio inedito, del tutto privo di coordinate cronologiche e topografiche, da lui individuato in un manoscritto del British Museum (ora *Add.* 16413 della British Library), vergato in beneventana.[3] L'editore datò il manoscritto al X secolo e ne rimarcò l'appartenenza a una famiglia di manoscritti provenienti da Benevento, custoditi nella biblioteca londinese; inoltre, collegò i tredici canoni in questione ai canoni di un'altra sinodo, anch'essa priva di riferimenti cronologici, che aveva già editi Ambrogio Amelli nello *Spicilegium Casinense* nel 1888 con il titolo di *Acta synodi Sipontinae*, pur non essendoci neanche in questo caso espliciti riferimenti topografici, e tratti dal ms. cassinese 439.[4] Morin segnalò i nessi tra i due testi: quello del manoscritto londinese, più ampio e analitico, frutto di un concilio di vaste proporzioni, al quale parteciparono più vescovi, tenuto in un centro di grande importanza e rilievo, precede cronologicamente quello tràdito dal manoscritto cassinese, dal dettato più stringato rispetto a quello dei canoni del primo concilio, un dettato giudicato dallo studioso adatto all'applicazione in un ambito più ristretto, verosimilmente confacente a una singola diocesi. L'editore non solo mise a confronto i canoni uguali di entrambi i testi, ma segnalò tra quelli del manoscritto cassinese sopra tutto il VII canone, che, riportando alla lettera i deliberati del VII canone del concilio anteriore, aggiunge all'inizio un'incidentale assai chiarificatrice e cioè che quanto deciso avveniva «ut iuxta decreta alterius concilii».

---

[2] Cf. MORIN 1900; l'edizione dei canoni conciliari è alle pp. 143-48.

[3] Il ms. in questione, l'*Add.* 16413, conteniene vari estratti teologici, canonici e omiletici; i canoni furono malamente trascritti ai ff. 129*v*-133*v*, con evidenti errori e lacune, dovute all'incertezza del copista. Come sottolinea Morin le carte che tramandano i canoni non furono segnalate nel C.A.M., pp. 202-04.

[4] S.C., *Appendix. Excerpta e codd. Casinensibus*, XVIII, pp. 388-93; in questo stesso volume fu anche descritto il ms. 439, *ibid.*, 56 pp. LXXXV-LXXXVII. L'ultima ed. è in C.E., pp. 317-30.

Dunque, c'è una precisa gerarchia tra i due scritti normativi, dei quali quello posteriore apparve a Morin come una sorta di regolamento diocesano formulato da un vescovo per mantenere la disciplina del clero all'interno della propria comunità, al fine di attuare i deliberati del concilio anteriore. In più, la sinodo diocesana accenna alla confusione e alle difficoltà dei tempi a causa dei Saraceni e delle loro incursioni, mentre il concilio (anteriore alla sinodo) ricorda le guerre intestine appena trascorse che avevano dilaniato il paese per giustificare le difficoltà estreme della Chiesa e la disorganizzazione della cura d'anime, che si voleva nuovamente disciplinare. Per l'esattezza il canone XI del concilio è assai esplicito a riguardo e rinvia certamente all'Italia meridionale longobarda dove si legge:

> Undecimo est statutum, ut homini in loco disponant gastaldei suis sucibus ut secundum antiquam consuetudinem restaurentur per populum ecclesie Dei, que per negligentiam et populi oppressionem aut quomodocumque evenerit in ruinam; ut per hoc et christianitas possit compleri, et gratiam Dei super nos aliquantulum advocemus. Et quia pro occasione divisionis est in patria nostra, seu pro quibusdam ecclesiis, que destructe sunt, fecerunt per singula castella, qui illic ordinati sunt suas ecclesias, ita ut [???] neque sub plebis ordine [???] volumus ut amodo amplius tali tenore non edificentur, sed sive iam edificate seu edificanda ecclesiae aut plebataniis in titulo subdantur aut plebis nomine constituantur.[5]

Morin, considerando giustamente che in questo canone XI conciliare c'è un chiaro riferimento alle devastazioni e al disordine della guerra tra beneventani e salernitani, conclusasi con il trattato dell'848/49 tra i principi Radelchi e Siconolfo, la così detta *Divisio Ducatus*, e che, inoltre, il concilio affronta questioni di importanza generale per il Mezzogiorno longobardo — e, per tanto, a esso presero parte più vescovi, i quali necessariamente dovettero riunirsi in una città di grande importanza e rilievo politico ed ecclesiastico — vista la tradizione manoscritta beneventana del documento, giunse alla conclusione che il concilio si fosse tenuto a Benevento nella seconda metà del IX secolo. Inoltre, confermò l'ipotesi di Ambrogio Amelli, che i canoni rinvenuti nel ms. cassinese 439 fossero stati fissati in una sinodo diocesana della Chiesa di Siponto, dal momento che questa Chiesa era stata sì unita a quella di Benevento,[6] ma che il seggio sipontino non era stato

[5] Qui e in seguito si cita dall'ultima edizione di questi stessi atti conciliari K.K.T., XI p. 246.

[6] L'ultimo vescovo di Siponto attestato con certezza è Rufino che partecipò nel 649 al

soppresso e che il medesimo vescovo reggeva le due Chiese. Così che Morin ribadì che la sinodo si tenne a Siponto, poco dopo il concilio beneventano, alla fine del IX secolo, osservando, tra l'altro, che il canone IX di essa fa un chiaro riferimento a consuetudini saracene, note in una realtà devastata dalle loro scorrerie e proprio per questo caratterizzato da una lunga consuetudine con questi usi. La sinodo, per tanto, sarebbe stata indetta dal vescovo di Benevento per regolamentare la Chiesa pugliese da lui dipendente e imporre a Siponto i canoni conciliari precedentemente deliberati nella capitale del principato longobardo. Infine Morin, sottolineando le analogie paleografiche e codicologiche dei due manoscritti londinese e cassinese, affermò che i due testi vennero trascritti, da archetipi perduti, nel medesimo scrittorio.

La seconda sinodo,[7] i cui canoni sono tràditi ugualmente dal ms. cassinese 439, è quella di Oria dell'887. In essa si tace degli ebrei, ma è utile ricordarla qui per ragioni cronologiche. In questo caso abbiamo, infatti, precisi riferimenti al luogo e alla data: la sinodo si tenne a Oria, in territorio bizantino, dunque, e fu indetta dal vescovo Teodosio, nel mese di ottobre del secondo anno di impero di Leone VI e Alessandro di un'indizione non meglio specificata a causa di una lacuna, che l'Amelli rendeva con la XIV, datando così l'atto all'881. Nell'881 era però ancora vivo Basilio I il Macedone. La sinodo va perciò datata all'ottobre dell'887, sulla scorta dell'anno di regno dei due imperatori, e l'indizione dovrebbe essere, per tanto, la VI.[8] Questo è un termine utile per datare meglio il concilio e la sinodo presumibilmente anteriori che interessano per il nostro argomento.

Il vescovo Teodosio fissa in dieci canoni, introdotti da un ampio prologo punteggiato di citazioni scritturali, le regole di comportamento dei suoi chierici atte a ripristinare gli ordinati usi liturgici e la cura d'anime in una Chiesa, che aveva attraversato tempi assai difficili, in linea, o, meglio, a seguito di quanto già deliberato nelle due precedenti assemblee. Oltre al ripristino della disciplina e della correttezza degli usi liturgici, il vescovo di Oria dettò regole volte a censurare e reprimere i comportamenti scorretti di un clero vagabondo e avido, dai costumi immorali, prescrivendo, infine,

---

concilio indetto da papa Martino I; il duca Romualdo I, successivamente alla sfortunata campagna di Costante II del 662/63, sottomise la diocesi di Siponto a quella di Benevento, nei fatti sopprimendola, oltre a cedere al presule della città-capitale il santuario di S. Michele al Gargano, al tempo del vescovo beneventano Barbato, e da allora il presule di quella cattedra si fregiò dei due titoli, cf. KEHR 1962, vol. IX, pp. 230, 231.

[7] Cf. S.C., XII, pp. 377-81; successivamente ripubblicata in ERRICO 1906, pp. 213-20, e, infine, in C.E., pp. 307-16.

[8] L'ultimo editore integra, per l'appunto, il testo con l'ind. VI, cf. C.E., p. 311.

la buona tenuta di registri dei fedeli, dove annotare la loro assidua partecipazione alle festività di precetto. Si può convenire per tanto con Jules Gay che tra gli atti delle tre assemblee (che ubicò anch'egli nel medesimo ordine a Benevento, Siponto e Oria) esistono dei nessi e che sono tutti e tre riconducibili alla necessità di ristabilire culti, liturgia e disciplina ecclesiastica dopo la confusione e le difficoltà di vita collettiva provocate dalle incursioni e dall'occupazione saracene.[9] In effetti, le deliberazioni e l'epoca della sinodo oritana, posteriore alla riconquista bizantina, fanno comprendere meglio l'interesse pugliese per i canoni conciliari antecedenti e il motivo di una tradizione manoscritta pugliese-beneventana e non esclusivamente beneventana.

Le intuizioni di Morin sono state accettate da chi ha esaminato dopo di lui questi stessi testi, sebbene con qualche lieve differenza a proposito dell'epoca dei manoscritti: Albert Werminghoff nel 1901 datava gli atti di Benevento e Siponto 'intorno' all'887, utilizzando anch'egli la sinodo di Oria come termine cronologico, e collocava anch'egli al X secolo il manoscritto londinese, menre assegnava al IX-X secolo quello cassinese.[10] Henri Leclercq, ripubblicando nel 1910 i canoni del concilio di Benevento e della sinodo di Siponto, sintetizzò le conclusioni di Morin, riproponendo la medesima cronologia di quegli.[11] Oggi è comunemente accettato un certo scarto cronologico tra i due manoscritti, entrambi miscellanei: si è concordi nel datare il ms. 439 di Montecassino al X sec., attribuendo a esso una provenienza pugliese, perché ha alcune parti scritte in beneventana del tipo di Bari,[12] mentre l'*Add.* 16413 della British Library viene datato al sec. XI *in.* e c'è accordo sul punto che sia scritto in beneventana barese.[13]

---

[9] GAY 1917, pp. 181, 184.

[10] Cf. WERMINGHOFF 1901, pp. 659-60; ID. 1902, p. 575; questi erano gli studi preparatori alla sua edizione dei concili carolingi, cf. C.A.K., voll. I, I-II, II.

[11] Cf. HEFELE – LECLERCQ 1910; IID. 1911, p. 1358.

[12] Cf. C.C.M., vol. III, I, pp. 49-55; cf. S.C., tav. V per i facsimili paleografici. Va osservato che oltre alla scrittura rinvia alle Puglie pure il contenuto di questo ms.: ad esempio vi sono qui trascritti *exercepta* delle lettere di Gregorio Magno dirette al vescovo di Siponto, cf. C.C.M., n° 19 p. 53. Su quanto esposto da Mauro Inguanez nel suo catalogo di mss. cassinesi concordano LOWE 1972, vol. I, p. 101; NEWTON 1973, pp. 26-27; CAVALLO 1975, pp. 363, 400; MORDEK 1975, p. 106; LOEW 1980, vol. I, pp. 204, 222, 333; *ibid.*, vol. II, p. 86; C.E., p. 310.

[13] Cf. REYNOLDS 1972, p. 146; MORDEK 1975, pp. 104, 105; LOEW 1980, vol. II, p. 51; MARTIN 1995a, p. 39; K.K.T., p. 242.

La questione della datazione e della ubicazione delle due assemblee, invece, è stata successivamente ripresa da due diverse prospettive.

Giovanni Vitolo[14] ha inserito il concilio, attribuito dal Morin all'iniziativa del vescovo di Benevento, nella più generale politica pontificia di riorganizzazione della cura d'anime in Italia, culminata con il concilio romano del 14-15 novembre 826 promosso da Eugenio II.[15] A quel concilio, infatti, non parteciparono i prelati dell'Italia meridionale longobarda e i canoni di esso costituirono il quadro normativo di riferimento di quelli posteriori meridionali. Avocando ai vescovi la giurisdizione sulle chiese battesimali, quel concilio disciplinava la vita del clero e definiva limiti e competenze dei proprietari di chiese private, regolamentando in tal modo la vita di chiese e oratori più periferici, lontani, cioè, dai centri diocesani. Vitolo data così il concilio alla metà del IX secolo, concordando con Morin nell'interpretare l'espressione del canone XI, «divisio in patria nostra», come un riferimento esplicito alla guerra scoppiata nell'839 tra Siconolfo e Radelchi e terminata nell'848/49 con il trattato di divisione dei due principati di Benevento e Salerno. Meno felice, invece, appare l'affermazione che fa quando scrive: «non mi pare che si possa mettere in dubbio che l'espressione 'patria nostra' indichi l'intero ducato di Benevento, sentito come nuova patria dei Longobardi dopo la caduta del regno di Pavia». Ciò di cui stiamo discutendo è un documento vescovile del IX secolo e non una cronaca o un catalogo che rimembra gli antichi splendori della *gens Langobardorum* e, per contrasto con essi, le miserie contemporanee a chi scriveva. Per tanto, sarebbe opportuno dare al termine *patria* un valore meramente tecnico e più circoscritto, dedotto dagli usi della cancelleria beneventana e dai precetti dei principi longobardi.[16]

Dove Vitolo si allontana completamente dalle tesi di Morin è sull'ubicazione del concilio: non ritiene che la tradizione manoscritta di esso sia rilevante, dal momento che i canoni potrebbero essere stati trascritti in più manoscritti, dei quali ci è giunto solo quello di provenienza beneventana. Poiché questo è stato un concilio a cui hanno partecipato i presuli di varie diocesi longobarde (ma a dire il vero anche Morin riteneva che questa fosse stata un'assemblea conciliare e non sinodale), ognuno avrebbe poi avuto una copia dei canoni deliberati da applicare nella propria Chiesa. Vitolo nega che l'iniziativa sia stata presa dal vescovo di Benevento, il quale secondo Morin esercitava già prima della promozione a metropolita un ruolo

---

[14] Cf. VITOLO 1990, pp. 95-101; ristampato poi, con le medesime argomentazioni, ID. 1996a, pp. 112-22, specificamente sulla questione del concilio e della sinodo.

[15] Cf. C.A.K., vol. I, II, 46 p. 552.

[16] Cf. a riguardo DEETERS 1969.

preminente in quanto vescovo dell'antica città capitale di tutta l'Italia meridionale longobarda, e ne fa, invece, promotore il papa Leone IV (847-55) o, in alternativa, Niccolò I (858-67). Questi pontefici, secondo Vitolo, erano infatti interessati, oltre che alla disciplina liturgica del clero, anche ad arginare le intromissioni del patriarca di Costantinopoli, ristabilendo così la loro autorità su diocesi afferenti un tempo all'Italia suburbicaria, avvertendo anche come urgente la necessità di rimediare nell'area ai guasti delle guerre intestine e della presenza saracena. Sgombrato il campo dal nesso con la tradizione manoscritta beneventana, diventa per questo Autore determinante allora il canone IX, quello, vale a dire, che disciplinava i rapporti tra cristiani ed ebrei, per stabilire l'ubicazione degli atti: dal momento che chi scrive aveva già dimostrato l'importanza della comunità di Capua, di quella nuova, quale centro religioso e culturale preminente degli ebrei dell'Italia meridionale longobarda,[17] è in quella città che si sarebbe tenuto il concilio secondo Vitolo, visto il riferimento esplicito nel testo al fatto che «in hac urbe» (come recita il IX canone conciliare) la questione dei rapporti tra le due comunità religiose sarebbe stata assai sentita. In più, l'ubicazione capuana sarebbe stata per così dire 'politicamente corretta', dal momento che le rivalità tra Benevento e Salerno non erano ancora interamente sopite al tempo della riunione conciliare e Capua poteva essere considerata una sede non direttamente coinvolta in questi contrasti.

Il ragionamento è privo di fondamento, perché un simile canone non può essere stato deliberato in base a dinamiche interne all'ebraismo meridionale, oppure all'importanza della comunità giudaica della città che ha ospitato i padri conciliari,[18] ma soltanto per motivazioni politiche ed ecclesiastiche che prescindono da esso. D'altra parte sia i canoni dei vari concili che hanno affrontato la questione, sia la letteratura controversistica sopravvalutano molto la reale presenza fisica ebraica e l'incidenza di essa; è evi-

---

[17] Cf. PALMIERI 1981, pp. 54, 55.

[18] Va pure osservato che nel medesimo equivoco cade Cesare Colafemmina, per il quale proprio l'influenza degli ebrei nel IX secolo in area longobarda, che condizionavano i cristiani a tal punto da farli «iudaizare et otiari in sabato», o partecipare a banchetti indetti da ebrei e contrarre matrimoni misti, aveva indotto la Chiesa a prendere posizione nelle due «sinodi» di Benevento e Siponto; aggiungendo che Siponto fu sede di una importante comunità, nella quale fiorì il noto poeta Anan ben Marinos ha-Cohen nella prima metà dell'XI sec., cf. COLAFEMMINA 1980a, p. 224. A parte la considerazione che a Siponto gli ebrei sono attestati con certezza soltanto tra la fine del X secolo e l'XI e non nel IX, va sottolineato che i canoni del concilio e della sinodo ribadiscono divieti e prescrizioni già ampiamente adottate dalla Chiesa cattolica nei secoli precedenti.

dente allora che norme e argomentazioni trascendono gli ebrei e riguardano semmai la cristianità e i rapporti di essa con l'universo giudaico. In più, queste non sono misure originali, ma vengono desunte da provvedimenti già ampiamente adottati altrove, del tutto ignorati fino ad allora nell'Italia meridionale longobarda, e su cui torneremo più avanti. Infine, come si è già detto, la comunità ebraica di Capua fiorisce nel X secolo, nella nuova Capua; in quella antica non si ha più memoria di ebrei dopo il II-IV secolo e a Sicopoli non sono attestati. Inoltre, è alquanto stravagante la tesi della presunta scelta di un 'campo neutro' (se mai la città dei conti di Capua potesse essere considerata tale visto che si era schierata con Salerno nella guerra per la *Divisio*) in cui indire il concilio. Altrettanto priva di fondamento è l'altra considerazione che Vitolo fa a proposito del canone XIII, nel quale il deliberato concernente gli obblighi degli abati delle diaconie potrebbe aver avuto valore anche in area longobarda, dal momento che, a suo dire, «le diaconie dovevano essere nell'Alto Medioevo diffuse anche in altre città», oltre che a Napoli, l'unico centro, in vero, dove sono ampiamente diffuse e attestate con assoluta certezza fin dal VII secolo.[19]

Fissata così in Capua la sede del concilio, Vitolo, che considera le altre due sinodi posteriori rielaborazioni in ambito locale dei princípi deliberati dal concilio più antico, rigetta l'ipotesi di Morin, il quale assegnava a Siponto la sede della sinodo, i cui atti sono tràditi dal manoscritto cassinese. La considerazione che fa è corretta: la diocesi di Siponto non era tenuta in unione personale dal vescovo di Benevento, ma era stata soppressa, al punto che il presule della capitale si fregiava del doppio titolo, per cui non c'era alcun bisogno di indire una sinodo a Siponto per applicare in quella sede i dettati di un precedente concilio beneventano, come voleva Morin. Per tanto, secondo lo studioso, la sinodo sarebbe stata celebrata sì nella seconda metà del IX secolo, ma a Benevento, con la precisazione aggiuntiva che non si trattò di semplice adattamento in quella specifica diocesi dei canoni conciliari 'capuani', ma di un'autonoma rielaborazione di essi, nell'ambito, ovviamente, dell'indirizzo conciliare più generale. Tra gli esempi addotti c'è proprio il numero minore di capitoli riguardanti gli ebrei e ciò sarebbe dovuto alla minore importanza della comunità giudaica beneventana rispetto a quella capuana; e ancora una volta con dinamiche interne alla storia degli ebrei si tenta di spiegare una questione di storia della Chiesa. Infine, la sino-

[19] Questa ipotesi, priva di evidenza documentaria, era già stata formulata nell'introduzione a un'edizione curata da questo stesso studioso, cf. VITOLO 1982, pp. 43, 44, dove le necessità assistenziali si confondono con i relitti lessicali, sulla base di un unico documento del 982, nel quale si ricorda il bagno pubblico della diaconia di Nocera.

do di Oria, che Vitolo data all'880/81, viene giudicata di carattere più marcatamente «pastorale, tutto rivolto (…) a sollecitare un maggiore impegno nell'adempimento dei propri doveri da parte dei sacerdoti in cura d'anime».

Dopo Vitolo anche Jean-Marie Martin si è occupato diffusamente degli atti tràditi dai due manoscritti londinese e cassinese, pubblicando un saggio sul tema nel 1995.[20] In buona sostanza, Martin ritocca la cronologia delle due assemblee, collocando il concilio negli anni compresi tra l'830 e l'840 e la sinodo negli anni compresi tra l'840 e l'880, a causa del riferimento del canone IX a un influsso nefasto di consuetudini musulmane, cosa che per lui è un indizio, poiché è stata quella l'epoca della più intensa pressione islamica sull'Italia meridionale.

Si può immaginare che l'880 sia stato scelto come termine estremo, perché è l'anno della presa di Taranto e della caduta quindi degli ultimi resti di uno stabile dominio musulmano nel Mezzogiorno continentale.[21] D'altra parte, proprio la seconda metà del IX secolo segna sul fronte dell'Italia meridionale l'arresto dell'espansione islamica[22]. Tuttavia, ancora a lungo i Saraceni continuarono a combattere e devastare, oltre a mantenere insediamenti a vario titolo, nel Mezzogiorno continentale. È opportuno ricordare qualche esempio come le campagne che culminarono con la distruzione delle due abbazie di S. Vincenzo al Volturno nell'881 e di Montecassino nell'883, oppure lo stanziamento di Amantea dell'839/40 ca caduto soltanto nell'886, quello del Garigliano che resse dall'883 al 915 (ma risale all'881 ca l'insediamento saraceno nel ducato di Gaeta), oltre alle campagne nelle Calabrie dei Saraceni di Sicilia dell'888-89, 901-02, 912 e 915. In realtà, la cesura della presenza saracena nell'Italia peninsulare è costituita dalla battaglia del Garigliano

---

[20] Cf. MARTIN 1995a. Le conclusioni di questo studio erano già state sintetizzate in MARTIN 1993a, pp. 214, 215 (dopo che erano state oggetto di due seminari inediti del 1985, come egli stesso scrive in ID. 1995a, p. 41) e poi in ID. 1999b, pp. 816, 817.

[21] Non è da credere che Taranto sia mai stata la capitale di un emirato al pari di Bari, ma, probabilmente, la sede di un dignitario minore, un qadi, o di un comandante militare di grado inferiore, in qualche misura raccordato con Bari finché è esistito un emirato. Ciò parrebbe emergere dalle vicende dell'875-76, quando la liberazione di Sawdan fu patteggiata da Uthman, il capo dei Saraceni di Taranto, antico sottoposto dell'emiro barese e suo compagno d'armi, e la Taranto saracena divenne allora l'ultimo rifugio dello stesso Sawdan. Similmente Amantea, dove le fonti latine attestano impropriamente un emiro, dovette essere stata soltanto la base militare di Cincimo, probabilmente uno di quei comandanti militari partiti dalla Sicilia per compiere ricorrenti incursioni in terra cristiana.

[22] Cf. CANARD 1965b, p. 62.

del 915 e dalla distruzione di quel campo fortificato a opera di una vasta lega cristiana. Nel senso che dopo quella data non ci furono più stanziamenti stabili e duraturi di Saraceni nel Mezzogiorno continentale, ma una serie di incursioni e offensive di grosse armate musulmane per tutto il X secolo,[23] che annovera, per altro, la pesante sconfitta di Ottone II del 982; e ancora nell'XI secolo, quando nei primi anni si registra il famoso assedio di Salerno, che avrebbe visto i primi Normanni combattere nell'Italia meridionale, fino all'ultimo *raid* saraceno su Reggio di Calabria (un colpo di mano dalla Sicilia del terribile Benavert, che era riuscito, sia pure in maniera effimera, a unificare la resistenza musulmana antinormanna dell'isola) del 1084. A partire dal 915 operarono dunque limitati contingenti di passaggio, in occasione di circoscritte operazioni di razzia, oppure più consistenti armate con obiettivi militari più ampi, ma che comunque portarono a occupazioni temporanee, non più stabili come era avvenuto fino ad allora. Ciò significa che solo a partire dal 915 potevano in teoria venire meno i motivi di una stabile e duratura consuetudine tra cristiani e musulmani, stanziatisi a vario titolo in città capitali, in ampie aree nelle Puglie o nelle Calabrie, oppure in insediamenti fortificati costieri, come per esempio quello del Garigliano, o come gli altri di Miseno, Ischia, Agropoli, oppure quello di Napoli, sulla riva del Sebeto, costituitosi proprio nell'880, tale da poter generare usi tanto eterodossi da essere censurati in una sinodo vescovile. Troviamo, inoltre, musulmani convertiti, stabilmente insediati e integrati ancora a lungo, certo, ma costoro non ponevano problemi all'autorità ecclesiastica. Rapporti più stretti e pacifici li mantennero ovviamente coloro che commerciavano con il mondo islamico, ma si tratta di relazioni isolate di mercanti, che avvenivano prevalentemente al di fuori del territorio dell'Italia meridionale.[24]

---

[23] Queste, tuttavia, interessarono territori più meridionali, prevalentemente bizantini, le Calabrie, la Lucania e le Puglie e non già il principato di Benevento, con l'esclusione dell'attacco a Taranto, Otranto e alle Puglie del 927-28, che nel 929 si spostò contro i territori di Salerno e Napoli, ma non contro quelli di Benevento, attestato anche da Ibn Idari, cf. VASILIEV 1950, p. 218. Similmente nel 991 fu una flotta a infierire contro le coste di Amalfi, Stabia e Napoli e le isole di quei potentati, ma non interessò l'interno, cf. HOFMEISTER 1924a.

[24] Su ciò che accadde dopo l'880 e la cesura nella storia dell'Italia meridionale costituita dalla battaglia del Garigliano del 915 cf. SCHIPA 1895c, pp. 199 sgg.; FEDELE 1899; MERORES 1911, pp. 19-21; GAY 1917, pp. 109 sgg.; VEHSE 1927; AMARI 1986, vol. II, pp. 190 sgg.; VISMARA 1989a, pp. 13 sgg.; ID. 1989b, pp. 383-99; MOR 1952-53, vol. I, pp. 235 sgg.; ARNALDI 1954, pp. 123-44; CIMINO 1957; RIZZITANO 1965, pp. 104 sgg.; EICKHOFF 1966, pp. 298 sgg.; VASILIEV 1968, *ad ind.*; CILENTO 1971b; GABRIELI 1979, pp. 114 sgg. e 128 sgg.; OHNSORGE 1983; CILENTO 1985a; SEGL 1985; GABRIELI 1987;

Martin concorda con Vitolo nel collocare la sinodo a Benevento e aggiunge che andrebbe ricondotta all'autorità del vescovo Aione, che ha retto quel seggio episcopale dall'840 all'886;[25] ma dissente da lui, ritenendo che il concilio più antico sia stato invece indetto a Napoli.

Centrale nel ragionamento di Martin è il canone XIII che regolamenta l'attività delle diaconie: poiché a Napoli sono attestate in buon numero (mentre una sola diaconia è attestata a Gaeta nel IX secolo), esse erano una realtà istituzionale dei ducati costieri e non dei principati longobardi. Tra l'altro, il caso di Nocera del 982, citato da Vitolo, è, secondo lui, isolato, tardo, per giunta localizzato in un sito che non è una sede episcopale, troppo vicino ai ducati costieri per non essere considerato un diretto influsso di quelli;[26] il canone XIII poi usa il plurale e dunque si riferirebbe di necessità a una città come Napoli dove le diaconie erano più d'una.[27]

CITARELLA 1987; STASOLLA 1988; KREUTZ 1991, pp. 57 sgg.; TUCCIARONE 1991; CASSANDRO 1994C, pp. 485 sgg.; ALVERMANN 1995; TOUGHER 1997, pp. 183 sgg.; NOYÉ 1998, pp. 96 sgg.; PANETTA 1998, pp. 148 sgg.; CILENTO 2000, pp. 20 sgg.; VALLARO 2000, pp. 54 sgg.; CORSI 2001, pp. 37 sgg.; HAMILTON 2007; MARAZZI 2007, pp. 182 sgg.; FENIELLO 2011b, pp. 57 sgg.; WOLF 2012, pp. 144 sgg.; DI BRANCO – WOLF 2014a e 2014b; WOLF 2014; PERTA 2016; PICARD 2017; DI BRANCO 2019.

[25] A riguardo Martin attribuisce a Pompeo Sarnelli la memoria che a partire dall'839, secondo l'antico breviario beneventano, ogni anno il vescovo beneventano avrebbe dovuto tenere una sinodo in occasione della festività del 25 ottobre, giorno della traslazione delle reliquie di san Bartolomeo (MARTIN 1995a, p. 62). In realtà Sarnelli ricorda sì la solenne traslazione del 25 ottobre dell'839 «giusta l'antico Breviario Beneventano» e l'istituzione a quella data della festività religiosa, contraddicendo l'opinione di Baronio, ma colloca ai suoi tempi l'uso di celebrare una sinodo diocesana ogni anno in occasione di quella ricorrenza (SARNELLI 1691, p. 46); d'altra parte la prima sinodo diocesana di cui Sarnelli serbava il ricordo era del 1061, *ibid.*, p. 80.

[26] Una giusta considerazione che va ulteriormente rafforzata, notando che qui non ci troviamo solo di fronte a un'area geograficamente limitrofa ai ducati costieri, toccata, per tanto, da generici influssi estranei alla tradizione longobarda, ma a un'area di stabile popolamento amalfitano, a partire dagli anni Venti del X sec.; è questa, infatti, una delle due direttrici dell'emigrazione amalfitana nel principato di Salerno, cf. PALMIERI 1981, pp. 100, 101. In un altro suo saggio lo stesso Martin attribuisce al termine diaconia attestato a Nocera un valore generico di 'attività caritativa' e non specifico di istituzione ecclesiastica, cf. MARTIN 2007, p. 65.

[27] Il canone fissa il principio che «nemo abbatum qui diaconiis presunt, audeat quemcumque hominem de alterius diaconia in sua recipere propter scandalorum zizania» (K.K.T.,

Un altro indizio è meno stringente e riguarda il canone IV, concernente le vedove consacrate, che per Martin ben si adatta alla realtà napolitana, dove abbondavano i monasteri femminili; oltre a ciò, questo stesso canone ricorda le vedove ordinate per amministrare il battesimo alle altre donne, che l'Autore assimila alle diaconesse, diffuse in vero a Roma, ma poiché almeno una è attestata a Napoli nel 763 (quasi un secolo prima della cronologia, gli anni, cioè, tra l'830 e l'840, scelta dallo studioso francese per il concilio), ne fa un istituto precipuo anche di questa città, notando, infine, che questo canone scompare nei deliberati della sinodo beneventana.[28]

Ancora una volta si ricorre al canone IX, quello sugli ebrei: poiché la comunità di Napoli è ben più numerosa, importante e antica di quella capuana, l'articolo si adatterebbe meglio alla realtà di questa città. Ebbene, anche in questo caso si spiega il dettato conciliare con dinamiche interne alla storia degli ebrei e non della Chiesa.

Un argomento a favore dell'ubicazione a Napoli sarebbe proprio il concorso di più vescovi al concilio, possibile per Martin soltanto in un organismo politico comprendente il territorio di più diocesi, e grazie al fatto che il vescovo della capitale è stato anche duca, in grado così di esercitare una funzione preminente anche in termini politici e istituzionali al di fuori degli

XIII p. 247), un'espressione per certi aspetti singolare, visto che a presiedere la diaconia a Napoli era in genere un *pater*, un *rector* o un *dispensator*, ma giustificata dal fatto che il canone potrebbe essere stato scritto da un chierico che non era napolitano: ignorando la specifica realtà di questa istituzione tanto particolare a Napoli, conosceva, forse, meglio la situazione di Roma. Tra l'altro a differenza di Roma a Napoli le diaconie non dipendevano da monasteri e, dunque, da abati; mentre il caso del monastero dei SS. Cirico e Giulitta è assai ambiguo: non è mai citata dalle fonti esplicitamente una diaconia annessa a questo ente e quanto poi all'attività assistenziale svoltavi si direbbe più quella precipua di uno *xenodochium* per pellegrini. Probabilmente l'uso del plurale è dovuto soltanto al riferimento generico a un principio generale da dover poi applicare concretamente. Sulle diaconie a Napoli, la cui prima testimonianza isolata è assai antica e nell'epistolario di Gregorio Magno risale al marzo del 600, ma le attestazioni continue dell'attività di questi enti iniziano dai tempi del vescovo Agnello (672-94), cf. CAPASSO 1895, pp. 86-96; MARROU 1940, pp. 101-10; MALLARDO 1940-41; ID. 1948, pp. 331-36; CILENTO 1969a, pp. 669-72; AMBRASI 1980-81; ID. 1985, pp. 19-29; TABATA 2013, pp. 367 sgg. Sulle differenze istituzionali tra diaconie romane e napolitane cf. BERTOLINI O. 1968c, pp. 330 sgg., 362 sgg., 370 sgg., 402 sgg., 411-20, 446-56.

[28] Precedentemente di una diaconessa è rimasta una testimonianza epigrafica assai antica, del 542, nella canonica di S. Elia della frazione Paterno di Tramonti, cf. NATELLA 2010, p. 9.

stretti confini ecclesiastici della propria diocesi. Benevento aveva un ruolo dominante nella Longobardia meridionale, ma assai pochi erano i vescovi di quell'area politica; mentre Capua avrebbe attraversato in quel torno di anni una serie di difficoltà tali, quanto meno logistiche, da non poter ospitare un concilio vescovile, dovute al mutamento del proprio sito, ed ecclesiastiche, a causa dello scisma dell'879, oltre al fatto che in quel territorio erano ubicate soltanto altre due sedi vescovili.

A parte il fatto che un'assemblea conciliare come questa non necessariamente debba essere circoscritta ai vescovi compresi in un unico organismo politico, e che ad essa potevano per tanto aver preso parte vescovi viciniori d'oltreconfine, non penso che sia lecito tirare in ballo lo scisma dell'879 — si tenga presente che il vescovo Landolfo fu scomunicato solo nell'875 — avvenuto all'incirca quarant'anni dopo la data attribuita dallo stesso Martin al concilio o venti anni dopo quella fissata da Vitolo. Tra l'altro, se si accetta la cronologia attribuita dallo studioso francese al concilio, tra l'830 e l'840, bisogna aver presente che il gastaldo Landolfo di Capua si ritirò definitivamente a Sicopoli, fondata nell'831, soltanto nell'840, e quindi al termine di quest'arco cronologico, mentre i Saraceni distrussero l'antica Capua all'incirca ai primi mesi dell'848.[29] A Sicopoli fu semplicemente traslata l'antica sede vescovile capuana, che restò negli anni successivi pienamente operativa, senza mutare il titolo.[30] D'altra parte, come attesta Erchemperto, l'incendio che distrusse interamente Sicopoli nell'856 risparmiò proprio l'episcopio,[31] probabilmente perché era l'unico edificio in pietra a differenza del resto dell'insediamento costituito da costruzioni di legno. Ciò significa che indipendentemente dalle cronologie proposte (la metà del IX secolo, oppure l'830-40) la Chiesa capuana avrebbe potuto ospitare il concilio e non difettavano a essa né possibilità logistiche, né autorevolezza istituzionale.

Inoltre, poiché il copista del manoscritto londinese ha commesso molti errori di trascrizione e lasciato delle lacune qua e là, sopra tutto alla fine del testo, per lo studioso francese ciò è un segno dell'incapacità dello scrivente a comprendere quanto leggeva a causa dell'estraneità della scrittura dell'originale e ciò avvalorerebbe l'ipotesi di una ubicazione napolitana del concilio.

Non costituirebbe per Martin un ostacolo all'ubicazione napolitana del concilio neppure il riferimento alla *divisio*, perché si ricorderebbe con questo termine un periodo di torbidi interni e di guerre tra duchi di Napoli e principi longobardi del IX secolo, così come il termine *patria* non sarebbe

---

[29] Cf. Cilento 1966, pp. 84, 87; Musca 1978, p. 36; Di Branco 2019, p. 61.

[30] Cf. sulla questione Palmieri 1996, pp. 85, 86.

[31] Cf. E. 24 p. 126.

specificamente longobardo, perché attestato pure nelle fonti della città ducale dell'XI secolo. Va notato che sarebbe alquanto singolare che la nostra fonte parli di 'divisione nella nostra patria' riferendosi a guerre scoppiate tra due realtà statuali diverse e confinanti, attinenti più alla 'politica estera' del tempo che a quella 'interna', mentre i torbidi interni alla città di Napoli non portarono mai a una divisione del ducato, ma tra fazioni. Infine, osserva Martin, che nel 975 (dunque un secolo dopo le nostre vicende) a Napoli il duca Marino II usava il termine amministrativo longobardo *castaldata nostra*[32] e che il canone XI, menzionando dei *castella*, sarebbe più vicino alla realtà territoriale del ducato del IX secolo che non a quella della contemporanea Longobardia.

Tutti questi indizi convergerebbero *sans doute* per lo studioso francese sulla sede episcopale di Napoli quale luogo del concilio e rinvierebbero agli anni di governo del vescovo Giovanni IV lo Scriba, che ha retto la diocesi dall'830 all'840. Infine, la Chiesa di Napoli, l'unica grande realtà istituzionale dell'Italia meridionale risalente all'età paleocristiana, avrebbe potuto avere l'autorità per assolvere al ruolo di tramite di istituti precipui della 'riforma romano-franca', assenti o poco consolidati nella realtà meridionale, che da Roma si volevano diffondere.

Pur riportando, successivamente, le varie tesi sull'ubicazione del concilio e della sinodo, Ramseyer non le critica esplicitamente, ma colloca le due assemblee in un arco cronologico compreso tra l'840 e l'880, definendole entrambe genericamente sinodi regionali e localizzandole a Benevento e Siponto, così come aveva già fatto Morin.[33]

---

[32] Sui limiti delle attestazioni e delle funzioni amministrative dei gastaldi nel ducato di Napoli, cf. più opportunamente CICCAGLIONE 1892, pp. 112, 113.

[33] Cf. RAMSEYER 2006, p. 52. D'altra parte MUSCA 1978, pp. 138-40, collocando le due assemblee a Benevento e a Siponto, datandole entrambe alla fine del IX sec., le aveva ricondotte alla scomparsa dell'emirato di Bari e alla necessità di normalizzare i costumi corrotti del clero. Inoltre, TAVIANI-CAROZZI 1991, vol. I, pp. 652-57, pone a Benevento e Siponto le due assemblee, considerandole entrambe come posteriori all'849 e ipotizzando per ambedue le riunioni una qualche iniziativa presa da Ludovico II a causa del suo intervento nella stipula del trattato della *divisio*; successivamente scrive di un concilio svolto in due fasi, una a Benevento e l'altra a Siponto sotto l'autorità del vescovo di Benevento posteriore alla stessa *divisio* dell'849, cf. TAVIANI-CAROZZI 1994, p. 274. LINDER 1997, 95, 96 pp. 549-51, fissa le due riunioni a Benevento e a Siponto e le data intorno al 900. LOUD 2007, pp. 45, 46, colloca anch'egli il concilio a Benevento, rapportandolo alla coeva legislazione canonica carolingia. Più prudentemente FALKENHAUSEN 1996b, p. 39, parla genericamente di una sinodo indetta in una diocesi sconosciuta,

Gli ultimi editori degli atti del concilio hanno accuratamente evitato di prendere posizione, definendo salomonicamente l'assemblea vescovile come «Süditalen (Benevent, Capua oder Neapel?). Mitte oder Ende des 9. Jahrhunderts (um 887?)».[34] Invece, Pokorny, pur evitando anch'egli accuratamente di contraddire chi lo aveva preceduto, là dove sintetizza le varie tesi, avanza l'ipotesi nella sua edizione che la sinodo possa essere invece posteriore a quella di Oria, e dunque andrebbe datata in un arco temporale che va dall'887 al 900 o al più ai primi del X secolo, e che sia da localizzare nelle Puglie, ma oltre alla tradizione manoscritta comune degli atti delle due sinodi, il ms. cassinese 439, cioè, di argomento prevalentemente pugliese, non apporta alcun altro sostegno alla sua opinione.[35]

Non ostante le certezze dei vari studiosi è, dunque, opportuno rileggere con attenzione i canoni dei due atti, quelli del concilio e della sinodo, per districarci meglio tra tesi tanto divergenti e giungere a conclusioni storicamente accettabili.

2. La congiuntura storica delle deliberazioni vescovili

Morin riconobbe a ragione nei canoni da lui scoperti nel manoscritto londinese il chiaro riferimento a un concilio di carattere straordinario e generale a cui concorsero i vescovi di più diocesi; ciò è evidente fin dal I canone:

> Primo omnium communi consilio est statutum ut secundum praecepta patrum bis in anno omnes ad concilium concurrant medio octobris et IIII ebdomada post Pascha ventilandum communiter ecclesiasticas et mundanas necessarias causas.[36]

Così come nella stessa direzione va anche il V canone:

> Quinto statutum est ut omnibus violentiatis clericis liceat vicinos appellare episcopos.[37]

---

probabilmente di area longobarda. Infine, Aulisa 2017 non prende posizione sulle varie tesi concernenti la localizzazione del concilio, ma colloca a Benevento la sinodo attribuita a Siponto, *ibid.* p. 44, e reputa le due assemblee coeve a quella di Oria, che data, sbagliando, all'880/81, *ibid.*, p. 51.

[34] Cf. K.K.T., 25 p. 240. Similmente lo stesso Hartmann 1989, pp. 356, 357, descrive il concilio senza prendere posizione sulla data di esso.

[35] Cf. C.E., p. 320.

[36] Cf. K.K.T., I p. 242.

[37] *Ibid.*, V p. 243.

Il dato è incontrovertibile: ci troviamo dinanzi a decisioni comuni dibattute collegialmente da più vescovi, non riconducibili all'autorità di uno solo, le quali per la loro applicazione coinvolgono i vescovi di diocesi contermini non necessariamente afferenti a un unico organismo politico. Gli stessi canoni sono quasi tutti introdotti dalla formula «statutum est», proprio a rimarcare la collegialità delle decisioni prese e l'applicazione di esse, destinate, cioè, ad avere validità in differenti circoscrizioni diocesane. Come vuole Morin, è questo un concilio, che mirava, come giustamente anche Vitolo ha sottolineato, al di là dei risultati concretamente ottenuti, almeno negli intenti dei padri conciliari, a imporre anche nell'Italia meridionale un assetto ecclesiastico simile a quello già realizzato nell'Italia colonizzata dai Franchi e sancito a Roma fin dall'826.[38]

Queste osservazioni preliminari fanno cadere allora le considerazioni fatte sul numero di vescovadi gravitanti su una determinata città capitale di un solo 'Stato', miranti a privilegiare una sede rispetto a un'altra. Nulla vieta di pensare a una riunione di padri conciliari provenienti da diocesi afferenti a diverse entità politiche e istituzionali. Di certo la riunione avvenne in una città di notevole rilievo e importanza, ma la personalità di tale o tal altro vescovo non è decisiva di per sé per stabilire la sede del concilio, dal

[38] Per un inquadramento complessivo delle tre assemblee vescovili nella più generale storia ecclesiastica dell'Italia meridionale latina altomedievale, oltre a quanto già cit., cf. pure Fonseca 1987a, pp. 31-33 e 35; Id. 1987b, pp. 13 sgg., dove si vede in esse un coerente tentativo episcopale di costruire una distrettuazione e una gerarchia carismatica, incrinate dal proliferare delle chiese private (a cui si cercò comunque di porre rimedio inquadrandole istituzionalmente grazie alla concessione di *chartae libertatis*) e da chierici insofferenti alla giurisdizione e alla disciplina dei vescovi, all'interno di un quadro complessivo di incipiente stabilità, tale da far presagire il ripopolamento delle campagne, devastate da lunghi anni di guerre, e, di conseguenza, la necessità di rafforzare o costituire un reticolo di distretti pievani all'interno di un processo di ricostituzione dell'unità delle circoscrizioni episcopali; il buon numero di diocesi aveva permesso fino ad allora l'esercizio diretto della cura d'anime e non aveva fatto sentire la necessità fino ad allora di creare nuove strutture di base, visto anche l'alto numero di monasteri che assolvevano a questi stessi compiti. Per Martin, invece, questi atti evidenziano un'impostazione dei vescovi eminentemente 'teorica', che non ha alcuna corrispondenza con la realtà della Chiesa latina meridionale, sopra tutto per quel che concerne la distrettuazione pievana, cf. Martin 1993a, p. 215; Id. 1993b, pp. 564, 630; Id. 1999b, p. 817. Questi, comunque, al di là dei risultati concretamente ottenuti, non sono stati gli unici settori d'intervento vescovile: sono ora la vita stessa del clero, la moralità di esso, gli usi liturgici, la preparazione dei chierici a essere riformati.

momento che non possiamo pensare alla sola iniziativa vescovile, per giunta soltanto di un presule, per vedere raccolti tanti confratelli a deliberare su questioni di carattere così generale, le quali implicavano mutamenti profondi nell'assetto della Chiesa meridionale, tali da non poter essere frutto di isolate iniziative riformatrici di chi agiva autonomamente. Ciò che allora dobbiamo ricostruire è la congiuntura storica che ha reso possibile una simile assemblea, oltre a individuare l'autorità o le autorità pubbliche che abbiano potuto concorrere a promuoverla e realizzarla. Trattandosi di un concilio di interesse generale, è lecito supporre che a esso abbiano partecipato sì dei vescovi *vicini*, ma che provenissero da 'Stati' diversi e non necessariamente dal solo principato di Benevento o dal solo ducato di Napoli: ciò spiegherebbe il riferimento a istituzioni ecclesiastiche tanto diverse ed eterogenee. In più, va detto che è vero, come osserva Martin, che allora nessuno metteva in discussione il ruolo preminente del pontefice romano nel Mezzogiorno latino, ma è pur vero che a oltre vent'anni dal concilio dell'826 le Chiese meridionali continuavano a non essere uniformate a quelle del resto della penisola, e non solo dal punto di vista della disciplina ecclesiastica, ma anche di quella liturgica.[39]

L'unico dato cronologico certo interno alla fonte è offerto dal canone XI già citato.[40] In esso è evidente che i padri conciliari si preoccupano di ricostruire un tessuto ecclesiale lacerato da anni di guerre devastanti, ma dopo che queste stesse erano cessate, non durante, e non solo quando era ancora fresco il ricordo delle distruzioni e delle devastazioni, ma quando era stata ormai raggiunta una stabilità tale da rendere possibile l'opera di riordinamento normativo, o almeno quando si riteneva che questa condizione di pace e sicurezza fosse stata finalmente conseguita.[41]

---

[39] Cf. per la liturgia GAMBER 1957; ID. 1964; KELLY 1989; ID. 1996. Più in generale su vescovi, chiese cattedrali, chiese private e pievi nell'Italia meridionale, oltre ai contributi di Vitolo e Fonseca già citati, cf. FEINE 1942; STUTZ 1961, pp. 259-61: ID. 1964, pp. 64, 65; RUGGIERO 1973; ID. 1991a, pp. 59 sgg.; ID. 1991b, pp. 175 sgg.; TAVIANI-CAROZZI 1991, vol. I, pp. 611 sgg.; MARTIN 1993a, pp. 211 sgg.; ID. 1993b, pp. 235 sgg.; PALMIERI 1996, pp. 43 sgg.; FELLER 1998, pp. 789-94, tenendo ovviamente presente che gli Abruzzi colonizzati dai Franchi hanno avuto una storia istituzionale del tutto divergente dal resto dell'Italia longobarda meridionale, almeno a partire dalla fine dell'VIII sec.; MARTIN 1999b, pp. 815, 816; RAMSEYER 2006, pp. 42 sgg.; LOUD 2007, pp. 10-59; LORÉ 2013.

[40] Cf., *sup.*, cap. IV § 1.

[41] Tra le tante testimonianze sui guasti e le rovine di una guerra durata quasi dieci anni tra Radelchi e Siconolfo vale la pena di ricordare lo sconsolato commento dei *Chronica San-*

Traspare, infatti, dal canone l'ansia di provvedere al più presto a ricomporre i quadri esistenziali e il riferimento all'autorità pubblica è preciso e di natura tecnica: ancora nella seconda metà del IX secolo nell'Italia meridionale longobarda sono i gastaldi i responsabili delle circoscrizioni territoriali periferiche; siamo ancora lontani dalla estrema dispersione dei poteri pubblici e dalla prepotente affermazione delle dinastie comitali radicate in periferia. In più, l'espressione «pro occasione divisionis (…) in patria nostra» è di natura polisemica; non solo si riferisce in maniera generica alla divisione della 'patria', ma è da considerare pure una citazione formale del trattato dell'848/49. Questo documento appare come una concessione di Radelchi a Siconolfo; il Beneventano concedeva al rivale con quest'atto i gastaldati che non controllava più, riconoscendogli il suo stesso titolo di principe della gente longobarda, del quale Siconolfo si era già fregiato in forza della successione dinastica e dell'elezione dei suoi sostenitori, ma non ancora riconosciuto dalla controparte, creando in tal modo una nuova sovranità pubblica di pari grado a base territoriale. Tuttavia, nella tradizione storica longobarda l'atto era considerato proprio una *divisio*. Per Erchemperto, infatti, non riuscendo i due belligeranti a sopravanzare l'uno sull'altro, oppure a trovare una soluzione diplomatica al conflitto, dovette intervenire, su richiesta del conte Landone di Capua, Ludovico II, il quale, a tutela della cristianità e nell'ambito della sua più generale politica antisaracena, decise d'imperio una *dispertitio*:

> celeriter veniens (…) presentibus omnibus Langobardis, inter duos predictos viros totam provinciam Beneventanam aequitatis discrimine sub iureiurando dispertivit.[42]

---

cti Benedicti Casinensis: «Quatenus alterutrum per tempora longa dimicaverunt, quanta per hos gesta fuerint vicissim mala, nulla sustinere valet pagina, nullus doctoris explanare sensus, sed neque scribentis potest esse omnino facultas», C.S.B.C., *Secunda pars*, 1 p. 15; oppure le note considerazioni di Erchemperto che sottolineò la disgregazione civile e morale conseguente a una simile scelleratezza: «Erat adhuc inter Siconolfum et Radelgisum frequentissima pugnae concertatio et cotidiana litium seditio, unde ex diversa parte quibus via iustitiae displicebat alternatim ab uno in alterum confugiebant, fiebantque crebra par rapinae incestaeque fornicationes. Erant siquidem universi erranei et ad malum prompti, quasi bestiae sine pastore oberrantes in saltum. Set cum iugiter civili bello invicem inter se lacerarentur essetque omnium pernicies et, ut ita dicam, animae et cordis extrema perditio», E., 18 p. 116.

[42] Cf. *ibid.*, 19 p. 118. Fin dall'844 Ludovico II era stato sollecitato da Siconolfo a intervenire, il quale, oltre a pagare un tributo in cambio dell'impegno del giovane re d'Italia a garantirgli la corona del principato di Benevento, lo assicurò sul rinnovo degli impegni già presi a suo

L'Anonimo di Salerno, che invece mette in risalto la volontà degli ottimati longobardi e di Guido di Spoleto di trovare un'autonoma soluzione diplomatica allo stallo militare, non ostante le resistenze di Siconolfo, che ambiva cingere la corona che era stata del padre e del fratello e, sopra tutto, da solo, ricorda le riunioni indette affinché i due contendenti «inter se alternatim spaciosam dividant terram» e «principatum (…) nimirum dividerent». A Benevento si riunì un consiglio «quatenus ipsum principatum dispertire valeret», trovata una soluzione equa, che garantiva lo *statu quo* dovuto allo stallo militare e all'impossibilità di una delle due parti a prevalere sull'altra, fissati i nuovi confini, il trattato fu scritto e sottoscritto solennemente dinanzi a Ludovico II.[43] D'altra parte, lo stesso atto dell'848/49 parla esplicitamente di *divisio*,[44] così come aveva decretato il capitolare di Lotario I dell'estate dell'847.[45] Dando le disposizioni preliminari alla spedizione

tempo dai principi di Benevento con Carlomagno e sul sostegno dell'alta sovranità franca sul Mezzogiorno. La pacificazione e la stabilità dello scacchiere meridionale dopo dieci anni di guerre continue era condizione preliminare per Ludovico II sia per avviare a soluzione la questione saracena, acuitasi dopo il sacco delle basiliche di S. Pietro e S. Paolo di Roma dell'846, sia per rafforzare la sua posizione in Italia e negli equilibri più generali dell'Impero, nonché tra i diretti discendenti di Carlomagno. Durante la sua campagna antisaracena, che vide l'esercito franco coordinarsi con la flotta napolitana, con il disegno manifesto di ricacciare i Saraceni verso le Puglie e le Calabrie, nella primavera dell'848 il re d'Italia assediò Benevento, ripulendo quel territorio dalle bande saracene e imponendo così la sua 'pace' meridionale. Dopo che in più d'una occasione gli era stato richiesto dalle varie parti in lotta di intervenire e aver riscosso varie offerte di denaro da chi lo reclamava, Ludovico II dovette decidersi tra Radelchi disposto in linea di principio alla divisione in due parti del principato e Siconolfo, che, forte del diritto di nascita, di una relativa superiorità militare e della sua rete di alleanze, tra le quali il cognato Guido di Spoleto, pretendeva di cingere da solo la corona beneventana, cf. su questi eventi quanto citato più sotto alla n. 77.

[43] C.S., 84-84 b pp. 85-87.

[44] Martin 2005a, 4, IV p. 203. Per queste ragioni si preferisce mantenere qui la tradizionale nomenclatura di *Divisio*, benché di recente l'atto sia stato assimilato ai *pacta* stipulati tra Longobardi e Napolitani, cf. Nobile Mattei 2013, che lo qualifica per tanto come *pactum pacis ac divisionis*, ritenendolo la copia consegnata a Siconolfo e custodita a Salerno, che lesse l'Anonimo di Salerno, mentre la copia di Radelchi sarebbe andata perduta. Ancora, Zornetta 2020, p. 227 lo definisce *pactum divisionis*.

[45] La data del capitolare è controversa, per gli editori è da assegnare all'846, ma oggi comunemente viene attribuito all'847, cf. Dupraz 1936, pp. 244-50. Zielinski 1990, pur concordando con questo anno, anticipa alla primavera il capitolare.

contro i Saraceni, guidata dal figlio Ludovico II, giunto però solo nell'848 nell'Italia meridionale e dopo la caduta di Bari, avvenuta nell'aprile dello stesso anno, indispensabili per la buona riuscita dell'impresa, l'imperatore nominò tre messi,

> qui in Beneventum ad Sigenulfum et Radalgisum vadant et eos inter se pacificent legesque et condiciones pacis aequissimas inter eos decernant et regnum Beneventanum, si pacificati fuerint, inter eos aequaliter dividant atque ex nostra parte eis securitatem et consensum honoris sacramento confirment et ab eis similiter ad nostram partem adiutoriumque filii nostri expulsionemque Sarracenorum sacramenta accipiant.[46]

Anche nel *Liber pontificalis* della Chiesa napolitana si parla esplicitamente di *divisio*: Giovanni Diacono, infatti, scrisse che Ludovico, inviato dal padre, «advenienens, caelesti comitatus auxilio, ex illis Hismahelitis triumphavit. Et sagaciter ordinans divisionem Beneventi et Salernitani principum, victor reversus est».[47]

I quadri territoriali e le circoscrizioni citati dal concilio in cui incardinare le nuove strutture ecclesiastiche sono pertinenti alla realtà longobarda; non solo i gastaldati di cui si è già detto, ma anche i *castella*, ricordati nel canone XI, sono anch'essi menzionati nella *Divisio*.[48] Infine, il canone XI può essere considerato in qualche misura complementare e, sopra tutto, integra quanto nell'atto di divisione venne sancito sull'integrità di diritti e possessi di chiese e monasteri, sul clero regolare e secolare, sull'autorità delle cattedre episcopali, sui distretti diocesani e pievani coinvolti nella spartizione del principato beneventano, con due distinte città capitali, da ciascuna delle quali dipendevano propri gastaldati; divisioni amministrative delle quali anche le gerarchie ecclesiastiche avrebbero dovuto tener conto, adattandosi a esse e ridefinendo così i confini delle proprie attribuzioni.[49]

Definita meglio la cronologia del concilio, successivo, dunque, e non precedente alla *Divisio* dell'848/49, bisogna ora capire di quanto sia stato successivo, quale autorità pubblica abbia concorso alla sua realizzazione e quale sede episcopale lo abbia ospitato, oltre ovviamente a individuare il vescovo titolare della città ospitante, che avrà svolto un ruolo certamente privilegiato, ma non di per sé determinante.

---

[46] H.C., 11 p. 67, i messi erano Guido di Spoleto e i vescovi Pietro e Anselmo.

[47] Cf. I.G., 61 p. 433.

[48] Martin 2005a, 4, III p. 202; XXIIII p. 212.

[49] *Ibid.*, 4, IIII-VIII pp. 203-05.

In tal senso è ancora utile esaminare dettagliatamente il canone IX relativo ai rapporti tra cristiani ed ebrei: «De Iudeis, ut non sint christiani participes eorum, nec subiecti nec servi Iudeorum».[50]

Esso è articolato in sette parti, nelle quali attraverso una sfilza di proibizioni si mirava a stabilire delle rigide barriere tra le due comunità, onde evitare ogni possibilità di dipendenza dei cristiani dagli ebrei, anche privata, oltre che pubblica, che avrebbe creato una certa qual familiarità, e sopra tutto obbligati i cristiani a rispettare in qualche misura la legge giudaica, in maniera tale da impedire agli ebrei ogni occasione di proselitismo per così dire domestico. Le prime sei parti del canone impongono, infatti, ai cristiani una serie di divieti: non era ammesso «iudaizare et otiari» di sabato, ma si doveva essere attivi, in modo da onorare con il riposo settimanale soltanto la domenica; così come vengono separati «a conventu ecclesiae» indovini e maghi, lo stesso doveva essere fatto con le 'superstizioni' giudaiche; gli ebrei non potevano essere nominati né giudici, né teloneari, affinché i cristiani non si trovassero a essere *subiecti* a essi, dovendo rispondere a degli ebrei per l'amministrazione della giustizia o per l'esazione fiscale; nessun cristiano doveva partecipare ai «Iudeorum conviviis»; nessun cristiano doveva servire un ebreo «quia nefas est ut, quos Christus Dominus sanguinis sui effusione redemit, persecutorum vinculis permaneant inretiti», ribadendo, inoltre, il divieto per gli ebrei di possedere *mancipia* cristiani; i chierici e i laici non solo dovevano evitare i convivi giudaici, ma non dovevano neppure accettare cibi dagli ebrei per non commettere un sacrilegio, consumando così cibi immondi, al pari degli ebrei che non accettavano cibi dai cristiani.[51]

---

[50] Cf. K.K.T., IX pp. 244, 245.

[51] È priva di fondamento la tesi di TAVIANI-CAROZZI 1994, p. 275, che mette particolarmente in risalto il divieto per i cristiani di partecipare ai *iudaeorum conviviis*, collegandolo alla pratica del *convivium* nell'Italia meridionale longobarda e facendone così un richiamo esplicito agli usi delle corti principesche di queste terre, più che un riferimento a norme canoniche anteriori. In realtà la nostra è una fonte normativa e ci troviamo di fronte alla reiterazione di divieti già precedentemente formulati, dipendenti dal canone n° 12 del Concilio di Vannes del 461-91 (C.G. 314-516, p. 154), ribaditi poi dal canone n° 40, *Ut iudaeorum christianus evetet convivia. Nullus iudaeorum ad convivium christianus recipiantur*, del Concilio di Agde del 506 (*ibid.*, p. 210), e ancora dal canone n° 15 del Concilio di Épaone del 517 (C.G. 511-695, pp. 27, 28), dal n° 15 del II Concilio di Mâcon del 581-83 (*ibid.*, p. 226), e infine dal n° 13 del Concilio di Clichy del 626-27 (*ibid.*, p. 294). Sulla questione del divieto per i cristiani di partecipare ai *convivia* degli ebrei e sul più generale divieto per i cristiani, chierici e laici, di accettare cibi da ebrei, onde evitare rapporti troppo intimi con essi, oltre a ragioni di reciprocità, visto che gli ebrei

Su tredici canoni conciliari il IX, insieme con la lettera di san Girolamo a Nepoziano (*Ep*. LII) sull'ordinazione dei chierici, parzialmente trascritta nell'VIII,[52] è l'unico a non essere introdotto dalla consueta formula *statutum est*, ma ad avere un suo proprio titolo. Or bene, come è già stato osservato,[53] questo canone non è, in larga parte, originale, essendo stato ripreso alla lettera dalla *Collectio vetus Gallica*. Infatti sei capoversi su sette che lo compongono sono la fedele trascrizione, nella medesima successione, dei sei capitoli del canone LV di quella raccolta, che porta il medesimo titolo del canone IX del nostro concilio, «De Iudeis et ut non sint Christiani participes eorum nec subiecti nec servi Iudaeorum».[54]

Questa *Collectio* è la più antica collezione canonica sistematica d'età merovingica, articolata in 64 titoli. Il primo nucleo di essa risale all'incirca al 600 ed è stata successivamente arricchita e integrata; ha avuto una vasta diffusione nei territori colonizzati dai Franchi e, ancora, in età carolingia e postcarolingia.[55] Le norme trascritte sono tratte dalla letteratura patristica e da concili anteriori, molti dei quali tardoantichi, sintetizzando o trascrivendo i canoni all'interno di rubriche sistematiche; esse regolamentano la correttezza dei testi delle Sacre Scritture da utilizzare, distinguendoli dagli apocrifi, l'ordinazione, la vita, la morale e la disciplina del clero, i poteri dei vescovi e i limiti delle loro competenze, insistendo sulla buona tenuta e regolarità periodica delle sinodi diocesane, l'assetto patrimoniale della Chiesa, i rapporti con i laici, eretici e gentili, oltre che con gli ebrei.[56] Il nucleo principale del canone concernente i rapporti con gli ebrei è tratto dai deliberati del I concilio

---

non accettavano cibi dai cristiani, cf. più opportunamente BLUMENKRANZ 1960, p. 173, e ID. 1965, pp. 1055-58, dove l'Autore sintetizza questa disciplina. La necessità di evitare ogni occasione di intimità con gli ebrei, anche conviviale, venne ribadita anche nel 692 dal Concilio Trullano che nel canone XI sintetizza tutte le varie occasioni di familiarità da evitare accuratamente, cf. C.T., p. 237. Successivamente al nostro concilio, ancora nel maggio dell'893, a Metz si ribadirono i medesimi divieti, can. VII *Ut nemo cum Iudeis edat aut bibat,* cf. K.K.T., 37 p. 311. Sui canoni conciliari che imponevano barriere tali da prevenire i rischi di pericolose frequentazioni conviviali cf. DAGRON 1991a, p. 365.

[52] Fonseca collega la citazione dell'Epistola in questo canone all'uso che di essa si fa nell'*Institutio canonicorum Aquisgranensis* dell'816, cf. FONSECA 1987a, p. 32.

[53] Cf. VITOLO 1990, p. 146 n. 21; MARTIN 1995a, p. 49.

[54] Cf. MORDEK 1975, LV pp. 577-80.

[55] Un testimone dell'ampia tradizione manoscritta della raccolta proviene dallo scrittorio di Montecassino ed è datato all'inizio dell'XI sec., cf. *ibid.*, pp. 280, 281.

[56] Su questa fonte cf. *ibid.*, pp. 1-334.

di Mâcon del 1° novembre 581/83.[57] Un concilio quest'ultimo che segnò una tappa fondamentale nell'elaborazione di una normativa discriminatoria nei confronti degli ebrei, voluta dai vescovi del regno merovingico, i quali, ossessionati dal rischio di contaminazioni dottrinarie e dal presunto proselitismo giudaico, tentarono di erigere una barriera insormontabile tra le due comunità, riprendendo, in buona sostanza, integrando e adattandole ai loro tempi, le interdizioni del presunto Concilio di Laodicea.[58] Le tappe successive alla *Collectio*, che integrarono e ribadirono questa articolata normativa antigiudaica in Occidente, sono costituite dal Concilio romano del settembre od ottobre del 743, da quello di Meaux e Parigi del giugno 845 e febbraio dell'846 e, infine, dal Concilio di Pavia dell'850, di cui diremo più avanti. A Roma nel 743 papa Zaccaria interdì ulteriormente ogni rapporto privato tra cristiani ed ebrei, vietando di dare in moglie una figlia cristiana a un ebreo, oppure il matrimonio di una vedova cristiana con un ebreo, vietando inoltre ai cristiani la vendita a un ebreo di un servo o di un'ancella.[59] Divieti che oltre a perfezionare ulteriormente la separazione tra le due comunità, miravano a contrastare l'unica forma di proselitismo giudaico possibile, quella domestica.[60] I canoni LXXIII-LXXV del Concilio di Meaux e Parigi, ispirati, o forse addirittura scritti

[57] Cf. *Concilium Matisconense*, in C.G. (511-695), 2 p. 224, 13-17 pp. 226, 227, dove si vieta agli ebrei di svolgere le mansioni di giudici e teloneari, di farsi vedere in luoghi pubblici o per strada durante la Settimana santa, di possedere *mancipia* o servi cristiani e ai cristiani di partecipare ai *convivia* degli ebrei. Da questo concilio sono infatti tratti i canoni LV 3-5 (ed. cit., pp. 578, 579), mentre il can. LV 1 è il XXIX del presunto Concilio di Laodicea nella versione di Dionisio (*ibid.*, p. 577), il LV 2 è l'LXXXIII statuto della Chiesa antica (*ibid.*, p. 578), il LV 6 è il canone XL di Agde (*ibid.*, p. 580).

[58] Cf. BLUMENKRANZ 1960, pp. 172 sgg., dove sono sintetizzate le interdizioni canoniche decretate dai vari concili d'età merovingica e carolingia, il cui obiettivo era quello di evitare per un verso ogni possibilità di dominio di ebrei su cristiani, attraverso l'esercizio di funzioni pubbliche o il possesso di schiavi, servi o ancelle, e dall'altro di intimità domestica, dalla semplice partecipazione a banchetti comuni fino ai rapporti coniugali o extraconiugali, in maniera tale da impedire ogni occasione di proselitismo giudaico per così dire domestico e marcare la netta separazione delle due comunità, che pur convivevano nei medesimi spazi urbani, oltre a delineare dettagliatamente l'inferiorità degli ebrei. In generale su questi stessi concili cf. più di recente BODDENS HOSANG 2010, pp. 77 sgg.

[59] Cf. C.A.K., vol. I, I, X p. 16. Va rilevato che a quest'ultimo concilio erano presenti i vescovi di Benevento, Capua, Conza, Bisignano, Lucera e Taranto.

[60] Sui rischi paventati di conversioni, forzate o spontanee che siano state, alla fede ebraica tra le mura domestiche cf. BLUMENKRANZ 1960, pp. 319 sgg. e 326 sgg.

da Amolone (?-852), il vescovo di Lione successore nell'841 di Agobardo, del quale riprende la polemica antigiudaica,[61] sintetizzano, invece, la legislazione discriminatoria e le interdizioni decretate per gli ebrei da imperatori, re e vescovi, dal tempo di Costantino I all'età carolingia.[62]

Ebbene, così come nel concilio tràdito dal manoscritto londinese si tenta di porre ordine nella cura d'anime disciplinando la vita del clero, di ricomporre su nuove basi il tessuto ecclesiale, sopra tutto nelle campagne, ponendo dei limiti alle chiese private, riorganizzando quelle battesimali e tentando di istituire una rete pievana, così come nel resto dell'Italia carolingia già era stato fatto, per quel che concerne gli ebrei si introduce di sana pianta una normativa nuova, anteriormente del tutto assente nell'Italia meridionale longobarda. Ecco perché è del tutto ininfluente la consistenza o l'importanza della comunità giudaica della città che ha ospitato il concilio; essenziale per i padri conciliari è invece che gli ebrei fossero presenti nelle diocesi in cui si applicavano le nuove interdizioni. D'altra parte, l'unica parte originale del IX canone, il settimo capoverso e ultimo, per tanto introdotto dal consueto *statutum est*, sintetizza, in buona sostanza, quanto già trascritto dalla *Collectio* sul divieto per gli ebrei di svolgere funzioni pubbliche, che assicuravano a essi un ruolo preminente, oppure di possedere o dominare cristiani, col fine di marcare la loro inferiorità sociale, con una sola importante novità, il rispetto, cioè, della domenica:

> Post hec vero statutum est ut nullo in loco permittatur Iudeis aut puplicum [officium] facere aut contendere aut quocumque modo hominem christianum possidere vel dominari ei aut dominico die aliquam operationem facere. Quod si quis repertus fuerit hoc facere, gravius corripiatur, ne ulterius fieri audeat.[63]

---

[61] Cf. *ibid.*, pp. 76, 195, 302, 313, 317, 321, 335, 340; su questo chierico autore di un *Liber*, in cui mette in guardia i cristiani dai rischi che corrono a causa della perfidia giudaica, cf. anche Id. 1963a, pp. 195-200, e A.L., pp. XIII sgg., *ibid.* per la bibliografia. Agobardo, vescovo di Lione dall'816 all'840, oppositore della tollerante politica di Ludovico il Pio, dopo aver preso una dura posizione sulla questione del battesimo degli schiavi pagani degli ebrei, approdò nelle sue opere a una rigida posizione segregazionista, giustificata da ampie citazioni delle Scritture e delle opere patristiche per denunciare gli 'errori' degli ebrei a difesa della fede cattolica; oltre a Blumenkranz 1963a, *s.v.*, cf. Rubellin 2016, *ibid.* per la bibliografia.

[62] Cf. C.A.K., vol. III, pp. 119-24. Come ricorda Blumenkranz (cf., *sup.*, n. 61) questi stessi canoni antigiudaici non ebbero alcun effetto concreto, perché Carlo il Calvo si rifiutò di ratificarli alla dieta di Épernay del giugno dell'846.

[63] Cf. K.K.T., p. 245. Fino ad allora la controversa questione del riposo settimanale era stata affrontata imponendo agli ebrei il divieto di far lavorare di domenica i loro dipen-

Aggiungendo, poi, in maniera altrettanto originale:

> Sed et hoc summopere premonendum est ut a sollicitudine omne stud[eant f]eminas proximas sibi et ancillas et liberas et omnes sue cure subiacentes custodire a Iudeorum consortio propter adulterium: quoniam nimis inolevit hoc vitium maxime in hac urbe, quod penitus est resecandum.[64]

Benché i due più recenti studiosi del dettato conciliare abbiano dato all'espressione *in hac urbe* un valore generico, riferito cioè agli ebrei presenti nella città dove fu indetto il concilio, l'espressione è qui in realtà più circoscritta e si riferisce al *vitium* che si era diffuso proprio nella città in cui si erano radunati i padri conciliari: l'adulterio di donne cristiane con ebrei.[65] In pratica, per impedire eventuali scandalosi adulteri, si vieta ogni contatto di donne cristiane con ebrei; questa è una novità dal punto di vista normativo, se si pensa che precedentemente erano stati vietati solo i matrimoni misti, mentre il penitenziale franco dello Pseudo Teodoro dell'830-47 aveva fissato le penitenze in caso di fornicazione extraconiugale con ebrei, aggravata, oppure no, dalla presenza di figli illegittimi.[66]

In più, va osservato che la trascrizione di norme fino ad allora estranee alla realtà istituzionale dell'Italia meridionale longobarda è tanto radicale che il III capoverso del IX canone recita: «Nec Iudei christianis populi iudices deputentur aut tolonearii esse permittant, christiani videantur esse subiecti»,[67] copia puntuale del III capitolo del canone LV della *Collectio*,[68] benché nei principati longobardi o nei ducati meridionali del IX sec. il te-

---

denti cristiani; nel nostro concilio si fa un ulteriore passo in avanti, imponendo semplicemente a tutti gli ebrei l'obbligo di astenersi di domenica da ogni attività lavorativa, sulla questione cf. Blumenkranz 1960, p. 316.

[64] Cf. K.K.T., p. 245.

[65] Va ricordato anche che dopo il 774 Arechi II nelle sue aggiunte alla legislazione longobarda ebbe modo di intervenire per reprimere un uso alquanto scabroso, verosimilmente diffuso proprio a Benevento, quello, cioè, delle vedove che si liberavano da ogni tutela maschile, prendendo in casa il velo, e si comportavano in maniera scandalosa frequentando banchetti e bagni pubblici, abusando del vino, imbellettandosi e adescando i propri amanti, dandosi così liberamente a una vita lussuriosa «et nisi uterus intumuerit, non facile comprobatur», cf. *Aregis principis capitula*, in L.L., 12 pp. 209, 210.

[66] Sulla questione cf. Blumenkranz 1960, pp. 322, 323.

[67] Cf. K.K.T., p. 245.

[68] Cf. Mordek 1975, p. 578.

loneo e i teloneari non fossero attestati come nella Gallia merovingica, né, tanto meno, abbiamo testimonianze di ebrei nominati giudici.[69]

La domanda corretta allora da porsi è chi abbia potuto promuovere o concorrere a promuovere un'assemblea di vescovi di così ampie proporzioni e introdurre in settori tanto disparati della vita della Chiesa meridionale una normativa del tutto estranea all'Italia meridionale longobarda, rimasta al di fuori dei limiti meridionali della colonizzazione franca e della potestà imperiale, che manteneva per giunta assai labili e altalenanti vincoli di dipendenza dall'Impero e fin dai tempi di Carlomagno. Al pari, dobbiamo chiederci chi abbia potuto avere con sé le fonti scritte di questa specifica normativa, al punto da poterle copiare alla lettera nei nostri canoni conciliari. Infine, bisogna capire quando si sono verificate, o, meglio, parevano finalmente essersi verificate per i vescovi dell'Italia meridionale condizioni di pace e stabilità tali da poter rendere possibile una simile riunione e, sopra tutto, favorire la convinzione nei partecipanti che quanto deliberato potesse avere un'applicazione immediata, duratura e contemporanea in più diocesi afferenti a diversi potentati politici; evento che avrebbe potuto verificarsi soltanto in un contesto di stabilità politica e di pace.

Di certo la *Divisio* non risolse nessuno dei gravi problemi posti dalla guerra scoppiata nell'839 alla morte di Sicardo; anzi, la situazione appare notevolmente peggiorata a causa della cronica instabilità interna e della debolezza politica e militare dei due nuovi soggetti politici e istituzionali creati dal trattato. Una volta stipulato l'accordo dell'848/49, ricevuti i giuramenti di fedeltà dei due contendenti e imposto l'obbligo di una penale di 10.000 bisanti d'oro all'eventuale trasgressore, Ludovico II, pago di aver annientato

---

[69] In sintesi, gli altri canoni del concilio, che non abbiamo esaminato, sancivano i seguenti obblighi: la necessità di tenere regolari sinodi diocesane due volte l'anno (can. I); l'obbligo per i sacerdoti di annotare scrupolosamente i canoni e rispettarli, astenendosi da ogni cura secolare (can. II); l'impegno di conoscere diligentemente la fede di sant'Atanasio e l'interpretazione di essa, per convincere i nemici della fede, se si fossero presentati (can. III); regole per le vedove che esercitano il ministero del battesimo delle donne e le vergini nei monasteri (can. IV); si richiamano le norme per consentire la celebrazione di nozze lecite e regolari (can. VI); si ribadisce la necessità di avere un clero casto, sottolineando i principi morali a cui deve uniformarsi (can. VII); si fissano norme precise per l'assiduità e la correttezza delle funzioni liturgiche da celebrare in tutte le chiese, evitando che le funzioni vengano celebrate in casa dei chierici (can. X); si tenta di estirpare una *mala consuetudo* diffusa, vietando ai sacerdoti di farsi donare e intestare a sé stessi i beni, che invece erano stati elargiti alle loro chiese per la salvezza delle anime dei parenti dei fedeli (can. XII).

la guarnigione saracena di Benevento, ripartì immediatamente; dell'849/50 è, infatti, l'assemblea di Pavia che definì i suoi poteri e la sua posizione nel regno d'Italia, notevolmente rafforzata ora dai successi meridionali, mentre nell'aprile dell'850 venne unto e incoronato a Roma imperatore da Leone IV.[70]

Nei territori dei due principati, tuttavia, non si arrestarono né il disordine, né, tanto meno, le violenze, accentuate dall'ulteriore acuirsi del problema saraceno. Ancora, commentando Erchemperto l'incoronazione del principe Adelchi dell'853, principe per il quale non nascondeva di certo le sue simpatie, constatava amaramente:

> Set, quod peius, provincia in multis divisa ad exitium magis quam ad salutem de die in diem a dominatoribus ducebatur.[71]

Ricordando poi, il sogno profetico della madre incinta del futuro vescovo Landolfo di Capua, figura all'opposto totalmente esecranda per il cronista monaco cassinese, la quale aveva sognato di partorire una fiaccola che aveva subito acceso un grande incendio e che proprio il marito Landolfo I aveva interpretato come un pessimo segno premonitore, aggiunse:

> Quod ille in extasi licet predixerit, nos quoque propriis intuiti sumus optutibus, qui innumerabiles insontes homines illius facto conspexsimus pro igne gladiis corruisse. Ignis itaque ille ipsum humani generis sanguinem, qui postea eo operante fundendus erat, sub quadam ymaginis specie protendebat. Quod ne cui incredibile hoc aut ymaginarie forte confictum videatur, tot mihi testes sunt quot pene homines versantur in urbe.[72]

Con la spedizione meridionale di Ludovico II si era raggiunto, infatti, l'obiettivo di ricacciare i Saraceni verso le Puglie, grazie alla marcia dell'esercito franco su Benevento, ma non di sconfiggerli in maniera definitiva, né, tanto meno, di scacciarli dalla penisola. Le fonti longobarde meridionali segnalano puntualmente le violenze e i saccheggi degli Agareni, ma qui è forse più opportuno ricordare una fonte carolingia, la desolata annotazione, cioè, di Prudenzio di Troyes all'anno 851: «Saraceni Beneventum et alias civitates quieta stacione possident».[73] D'altra parte, nell'850 il principe Radel-

---

[70] In generale l'itinerario di Ludovico II è stato ricostruito da BRÜHL 1968, p. 402; più in particolare per questi anni cf. BÖHMER, Bd I, 3, 1, pp. 21-27.

[71] E., 20 p. 122.

[72] *Ibid.*, 21 p. 124.

[73] A.S.B., p. 64.

chi, insieme con i salernitani guidati dal reggente Pietro, tentò di attaccare Bari, ma fu pesantemente sconfitto e si rinchiuse a Benevento, assistendo impotente alle devastazioni e ai saccheggi saraceni.

Oltre tutto, come è già stato da molti osservato, l'autorità carolingia nell'Italia meridionale longobarda non ha mai avuto una concreta incidenza: quando era presente un esercito imperiale i vari attori dello scacchiere si affrettavano a prestar giuramenti e a sottomettersi, non appena esso si allontanava, riprendevano la consueta e tragica dialettica politica e la sequela di scontri tra fazioni aristocratiche. Riorganizzatisi a Bari e a Taranto, inoltre, i Saraceni ricominciarono presto a battere con le loro bande i territori dei due principati longobardi e del ducato di Napoli. Nella primavera dell'852 Ludovico II, sollecitato a intervenire dai due abati cassinese e volturnese, Bassacio e Giacomo, scese di nuovo nel Meridione per la via del Tronto e puntò decisamente su Bari. Riuscì questa volta soltanto ad assediare la città, senza giungere a un risultato di una qualche rilevanza.[74] Logorato da un'inconcludente guerra di posizione fu costretto presto a ritirarsi. Questa volta si trovò ad agire da solo: l'unico a dargli un appoggio fu il conte Landone I di Capua, il quale, tuttavia, si limitò a inviargli all'assedio soltanto il fratello, il vescovo Landolfo, per attestare la sua fedeltà ed evitare guai ulteriori, ma senza fornirgli alcun aiuto militare concreto. A Benevento era succeduto a Radelchi quello stesso anno il principe Radelgario, che oltre a non disporre di una forza militare tale da consentirgli di unirsi all'armata imperiale, assunse, per giunta, durante il suo breve regno una politica marcatamente anticarolingia. Il principato di Salerno, benché travagliato dalla successione a Siconolfo, riuscì a inviare un aiuto assai modesto, che fu completamente annientato dai Saraceni in un'imboscata prima di raggiungere l'armata imperiale. Tolto così l'inutile assedio, sulla via del ritorno Ludovico II sostò di nuovo a Benevento per ribadire la sua sovranità.[75]

In definitiva, l'imperatore finì per complicare ulteriormente le cose. L'anno seguente, accettando i consigli di Landolfo di Capua, nel dicembre dell'853, mandò in esilio il legittimo erede del principato di Salerno, Sicone, il figlio minoren-

---

[74] Annota, infatti, a quell'anno Prudenzio: «Ludoicus (…) Bairam civitatem obpugnat, interruptoque muro, pessimis usus consiliis, a coepto resilit. Nam, dicentibus consiliariis suis magnam illic esse partem thesaurorum qua penitus fraudaretur si passim omnibus intrandi copia daretur, in castra sese recepit, prohibitis omnibus ab inruptione urbis. Quibus recedentibus, Mauri ita noctu muri interrupta trabibus muniunt ut venientem in crastinum hostem nullatenus formident; proinde incassum tanto labore deducto, Ludoicus cum exercitu suo ad propria remeat», *ibid.*, p. 65.

[75] Cf. Böhmer, Bd I, 3, 1, p. 37.

ne di Siconolfo, e nominò principe Ademario, il figlio del tutore di questi Pietro, che già si era arrogato il titolo principesco, pur essendo un semplice reggente, associandolo al padre. Dopo di che, senza raggiungere di nuovo nessun concreto risultato, rientrò a Pavia. La partenza dell'armata imperiale segnò anche questa volta la recrudescenza dell'offensiva saracena: S. Vincenzo al Volturno fu saccheggiata, mentre Montecassino riuscì a evitare il sacco pagando un tributo, ma non poté impedire guasti e distruzioni alle proprie dipendenze, e per altri quattordici anni gli Agareni furono liberi di devastare il territorio longobardo.

Inoltre, il processo di disgregazione politica, amministrativa e sociale dell'Italia meridionale longobarda non fu arginato dalla *Divisio*, ma in qualche misura fu accelerato da essa. Oltre a essere ben presto disattesi i capitoli concernenti le alleanze con i Saraceni, lo stato di belligeranza endemica che affliggeva l'area non venne risolto, anzi si acuì ulteriormente. Nel ridimensionato principato di Benevento Radelchi morì presto: nell'852, gli succede il figlio Radelgario, che morì precocemente anch'egli nell'853 e la corona passò al fratello di questi Adelchi. Quest'ultimo, perseguendo una politica di buon accordo con Salerno, si sentì tanto forte da tentare da solo di debellare i Saraceni da Bari, ma sconfitto, si rifugiò a Benevento, assistendo impotente all'offensiva musulmana e alla completa devastazione del suo principato, al punto che una sua figlia finì in ostaggio per nove anni a Bari, da dove venne liberata da Ludovico II soltanto il 3 febbraio dell'871. Nell'866, alla vigilia, cioè, di quella che ai contemporanei pareva essere la spedizione meridionale di Ludovico II risolutiva, nel prologo delle sue leggi Adelchi osservò proprio con riguardo dello stato del suo principato che

> iam infestatio multarum gentium ualde opprimit, quae nostros conciues conterere et dissipare non desinunt, plurimas nostrorum uillas oppidaque cremantes et disperdentes. Et licet ista nostro excreuerint tempore, quibus multum testificamur, simil et habundare nequitia quorundam caepit nostratium, quibus unus contra alterum semper molitus insidias, statuta antiqua legis excedens, cupiensque frequenter quocumque modo suo nocere proximo: de quibus indesinenter animus noster contristatur.[76]

A Salerno, Siconolfo nell'849 aveva ripreso la politica di suo fratello, facendo all'interno il vuoto intorno a sé, assillato dall'idea di poter essere scal-

---

[76] *Adelchis principis capitula*, ed. L.L., p. 212, questi stessi sentimenti pervadono i capitoli di Adelchi, come a esempio nel c. 7 (*ibid.*, p. 215), dove a proposito delle difficoltà create dalla distruzione dei titoli di proprietà di beni immobili, il principe ricorda che ciò accade perché «oppida et uillae plurimae a paganis crematae sunt et nostris exigentibus meritis saepius cremantur et disperdentur».

zato dai gruppi aristocratici antagonisti, perseverando per giunta nella politica antiamalfitana paterna. Morto anch'egli precocemente nello stesso 849, grazie all'appoggio dei Capuani e al sostegno imperiale si imposero sul trono Pietro, tutore del minore Sicone, nominato reggente dallo stesso Siconolfo, e il figlio di questi Ademario, espressione entrambi dei ranghi dell'aristocrazia palatina, che liquidarono, poi, avvelenandolo, di concerto con i Capuani, il legittimo erede. Anche il reggente dopo il tentativo fallimentare dell'851 di togliere Bari ai musulmani, riprese la consueta politica filosaracena. Pietro morì precocemente tra la fine dell'855 e l'inizio dell'856, lasciando il trono al figlio Ademario. Tuttavia, il consolidamento del nuovo gruppo al potere non rafforzò il Principato, anzi lo indebolì ulteriormente: è in questa fase che inizia l'ascesa inarrestabile dei Capuani e il loro distacco di fatto, anche se non di diritto, dal principato di Salerno, continuamente devastato dai Saraceni. Sia Pietro, sia Ademario tentarono di scalzare i Capuani attaccandoli, prima da soli e poi suscitando una vasta lega contro di loro, ma senza giungere a un risultato concreto, con un unico effetto: i consueti lutti e devastazioni, nonché l'ulteriore rafforzamento del partito dei Capuani stessi. Landone I di Capua era, infatti, suocero di Guaiferio di Salerno, il capo della fazione aristocratica che si opponeva a Siconolfo e che da questi era stato esiliato a Napoli, da dove riuscì a rientrare a Salerno e porsi qui alla guida dell'insurrezione che scalzò nell'861 Ademario, facendosi incoronare principe. Ciò non ostante, anch'egli tentò di muovere guerra contro i Capuani appena incoronato, per ristabilire la sovranità salernitana su quel territorio, ma, sconfitto, fu presto costretto a desistere.

Nei contrasti tra le varie fazioni sul campo si inserì il duca di Napoli, ora come alleato dei salernitani, ora combattendo in proprio; anzi, bisogna sottolineare come a partire da Sergio I, e dunque fin dall'840, la politica d'intervento nelle lotte interne tra Longobardi sia già divenuta una costante della politica estera ducale. Nello stesso arco di tempo Amalfi emerse nello scacchiere partecipando ai vari contrasti come una potenza autonoma, con una propria politica, complicando ulteriormente i difficili assetti politici e militari. Landone I di Capua medesimo — suocero a sua volta anche del duca di Napoli — oltre a lottare per l'autonomia del suo territorio, che portò i Capuani come si è visto a imporre alla fine un loro parente e alleato sul trono di Salerno, contemporaneamente affrontò ed eliminò i vari esponenti della sua famiglia, causando altri lutti e distruzioni, che continuarono a lungo anche dopo la sua morte, finché non emerse alla fine tra i vari contendenti il vescovo conte Landolfo. Nel colmo della confusione e delle guerre intestine, Ludovico II scese di nuovo nell'860 con un esercito per catturare due vassalli ribelli, il duca Lamberto di Spoleto e il conte Ildeberto di Camerino,

che si erano rifugiati a Benevento, apportando nuove devastazioni a quel principato – e questo dopo una campagna militare dello stesso Lamberto contro i Saraceni di Bari dei primi dell'860. L'imperatore occupò, infine, la capitale, sottomettendo alla sua autorità Adelchi mediante un giuramento, per poi ritornare a Roma passando per Capua e rinsaldando il suo legame con i Capuani.[77]

Lo stato endemico di belligeranza, il disfacimento dell'autorità pubblica, le estreme difficoltà del vivere quotidiano indussero nuovamente le parti in lotta, oltre all'abate cassinese e a quello volturnese, a reclamare l'intervento imperiale, adesso avvertito pure a Costantinopoli. L'imperatore bizantino, dopo il fallimento delle sue offensive in Sicilia, aveva compreso finalmente che per riprendere l'iniziativa politica in Occidente doveva debellare i Saraceni dal Mezzogiorno continentale. Questa volta, Ludovico II preparò accuratamente la sua spedizione militare: disposto il corpo di spedizione, grazie alla nota *Constitutio* per radunare l'esercito, nella primavera dell'866, si assicurò, una volta giunto in territorio longobardo ai primi di giugno, il sostegno e l'alleanza dei vari attori, i soliti Capuani e Guaiferio di Salerno, che al convegno di Sarno si sottomise all'imperatore; fece poi il suo ingresso

[77] Cf. Böhmer, Bd. I, 3, 1, pp. 77-79. Sui complessi avvenimenti che si accavallarono in maniera tanto convulsa fino all'871 e lo scacchiere, oltre a quanto già cit. finora, cf. Gasquet 1888, pp. 408 sgg.; Schipa 1895c, pp. 124 sgg.; Poupardin 1903, pp. 185 sgg.; Vogt 1908, pp. 318 sgg.; Henze 1909; Hartmann 1908-11, *ad ind.*; Pochettino 1921; Id. 1930, pp. 216 sgg.; Soranzo 1931, pp. 115 sgg.; Berza 1938; Iamalio 1940, pp. 86 sgg.; Pölnitz-Kehr 1940; Romano – Solmi 1940, pp. 580 sgg.; Cessi 1946, pp. 97 sgg.; Brezzi 1947, pp. 52 sgg.; Cessi 1947, pp. 184 sg.; Falco 1947, pp. 228 sgg.; Seneca 1950; Lewis 1951, pp. 132 sgg.; Odegaard 1951; Dölger 1953, pp. 313 sgg.; Bertolini O. 1959, pp. 112 sgg.; Dümmler 1960, *ad ind.*; Hlawitschka 1960, pp. 110 sgg.; Duchesne 1967, pp. 95 sgg.; Lamma 1968, pp. 260 sgg.; Arnaldi 1963; Fischer 1965, pp. 34 sgg.; Manselli 1965, pp. 121 sgg.; Rizzitano 1965, pp. 98 sgg.; Delogu 1968; Schipa 1968, pp. 101 sgg.; Bertolini P. 1970, pp. 421-24; Schwarz 1978, pp. 21 sgg.; Ohnsorge 1979a; Id. 1979b; Russo Mailler 1982; Falkenhausen 1983, pp. 264 sgg.; Hlawitschka 1983; Amari 1986, voll. I-II, *ad annum*; Cilento 1987; Houben 1987a; Id. 1987b; Delogu 1988b, pp. 242 sgg.; Gasparri 1988, pp. 116 sgg.; Houben 1989a, pp. 35, 40-43; Ruggiero 1991c, pp. 20 sgg.; Francesca 1992, pp. 309 sgg.; Cassandro 1994c, pp. 459 sgg.; Bougard 1998; Vallaro 2000, pp. 45 sgg.; Granier 2007; Di Branco 2018, pp. 156 sgg.; Gantner 2018; Granier 2018, pp. 305 sgg.; Cò 2019, pp. 209 sgg; Di Branco 2019, pp. 68 sgg.; Zornetta 2020, pp. 226 sgg.; oltre alle biografie dei vari protagonisti di queste vicende apparse nel *Dizionario biografico degli italiani*, vol. I e sgg.

a Benevento nel dicembre dell'866 e si mosse da lì alla volta delle Puglie successivamente al marzo dell'867.[78]

Ancora una volta Ludovico II doveva necessariamente pacificare lo scacchiere meridionale e debellare gli Agareni per rafforzarsi in Italia e poter estendere così la sua sovranità fino alle Calabrie, come colse bene l'anonimo autore del *Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma,* scritto tra la fine del IX secolo e gli inizi del X, che non tace le ambizioni dell'imperatore sulla penisola.[79] Considerazioni che ben si accordano con la rinnovata proposta di alleanza formulata dallo stesso Ludovico nella sua nota lettera spedita a Basilio I, nella quale, vantando le recenti vittorie contro i Saraceni, chiedeva il soccorso navale bizantino per schiacciarli definitivamente nell'Italia meridionale e portarsi in Sicilia, tradendo così il suo irrealizzabile sogno egemonico.[80]

3. Datazioni delle deliberazioni vescovili

Si comprende allora come nei turbolenti e incerti anni immediatamente successivi all'849, e che dire di quelli anteriori, fosse impraticabile il progetto di convocare un concilio con il fine di riordinare la Chiesa meridionale, vista, se non altro, l'impossibilità fisica dei vari vescovi a partecipare alla riunione conciliare, al pari dell'inattuabilità del rispetto uniforme dei canoni deliberati nelle singole diocesi, poste all'interno di entità territoriali in guerra tra esse e in una situazione così caotica. In più, Ludovico II ripartì subito dopo la firma dell'accordo dell'848/49, facendo svanire repentinamente quel clima di unità e rappacificazione che pur aveva creato con la sua sola presenza. Come abbiamo già sottolineato, il dettato conciliare fa riferimento proprio a un recente passato di guerre e distruzioni che agli

---

[78] Cf. Böhmer, Bd. I, 3, 1, pp. 106-13. Questa volta la campagna militare contro i Saraceni fu condotta con sistematicità; ancora nel X secolo l'Anonimo di Salerno ricordava che «imperator iam dictus Lodoguicus (…) Apuliam simulque et Calabriam properat, atque minutas civitates sui dominii pacifice subicit, et quotquot ex Agarenis repperiunt, denique trucidant», C.S., 107 pp. 106, 107.

[79] In buona sostanza Ludovico riteneva, secondo questo Anonimo, che Benevento, le Puglie e le Calabrie fossero parte integrante del regno d'Italia, 'province', e che anche questi territori andassero sottomessi alla sua autorità, «volens totius regni fines suae vindicare ditioni», cf. L.I.P., p. 200.

[80] La lettera è tràdita dall'Anonimo di Salerno, cf. C.S., 107 p. 106, su di essa cf. Poupardin 1903; Soranzo 1931; Arnaldi 1963; Lamma 1968, pp. 262 sgg. e più di recente Cò 2019, pp. 94 sgg. e 209 sgg.

occhi dei padri conciliari pareva oramai concluso in maniera definitiva. La percezione di una pace generale poté in realtà serpeggiare solo negli anni compresi tra l'866 e l'871 (anno della presa di Bari e della successiva congiura di Adelchi), quando a Benevento si insediarono stabilmente la famiglia e la corte imperiale. Non mi riferisco tanto all'azione diretta di Ludovico II, il quale tra una campagna militare e l'altra stette relativamente poco nella capitale longobarda, ma alla presenza della corte, che durante tutto il regno di Ludovico II in Italia ebbe un ruolo preminente sugli apparati pubblici, e, sopra tutto, all'opera concreta della moglie di questi, Engelberga, che agiva nell'ambito della rinnovata affermazione della potestà imperiale sull'Italia meridionale longobarda.

Con Engelberga, infatti, per la prima volta si dette stabilità e continuità di azione alla politica imperiale in un ambito territoriale, quello longobardo meridionale, nel quale fin dagli anni della sottomissione di Arechi II a Carlomagno e del trattato sottoscritto dal figlio di questi Grimoaldo I (III) l'Impero era un'entità astratta e lontana, a cui era riconosciuta soltanto una generica alta sovranità, che si concretizzava, talvolta, unicamente con la presenza fisica di un imperatore, o di un esercito inviato da questi; a loro volta i vari contendenti sfruttavano l'imperatore come 'sponda' autorevole nelle loro lotte, ma poi all'improvviso, con l'allentarsi dell'egemonia franca, cessava di essere un 'attore' del giuoco politico del tempo. Un destino a cui fino all'866 non era sfuggito nemmeno Ludovico II. Invece, come è già stato notato, la coppia imperiale a partire proprio dagli anni Sessanta, e in scenari diversi, si trovò a condurre la politica dell'Impero muovendosi in maniera indipendente l'uno dall'altra, anche se ovviamente solidale, con un margine concreto di manovra del tutto personale e autonomo di Engelberga negli affari di Stato. All'imperatrice spesso vennero affidate anche missioni diplomatiche — e, tanto per fare un esempio, risolutivo fu il suo intervento nella crisi romana dell'864. D'altra parte, all'inizio degli anni Sessanta questo ruolo ricevette una sanzione istituzionale: Engelberga compare, infatti, nella documentazione con i titoli di *imperatrix*, *socia imperii*, *consors regni*, *adiutrix regni*.[81]

[81] Cf. DELOGU 1964, pp. 92-95; con Engelberga, e in occasione della spedizione militare dell'866, l'attributo di *consors regni* dell'imperatrice si accresce di nuovi e pregnanti significati politici. Nell'867 a Costantinopoli in occasione del concilio convocato da Fozio si stabilì che la coppia imperiale sarebbe stata acclamata con i titoli imperiali orientali e ciò alla presenza di Michele III. Certo, Fozio cercava di attrarre a sé l'imperatore d'Occidente a sostegno della sua lotta contro Niccolò I, ma dal punto di vista formale questo era proprio il riconoscimento bizantino della nuova titolografia carolingia. Le

L'imperatrice tenne stabilmente la sua corte a Benevento, guidando in prima persona la politica imperiale, trattando non soltanto i complessi rapporti con i potentati meridionali, e molto stretti furono i suoi legami col vescovo di Napoli Atanasio (I), ma anche nei più vasti orizzonti carolingi, e si pensi alla sua mediazione a favore di Lotario con Adriano II nell'869, che portò al convegno di Montecassino del 1° giugno di quell'anno. Il marito, impegnato sul fronte di guerra, solo saltuariamente era presente nella capitale longobarda. La zecca di Benevento batté in quegli anni dei denari i cui coni oltre a riportare da un lato la legenda «Ludovicus imp(erator)» erano segnati pure dall'altro da quella di «Angilberga imp(eratrix)».[82] Nella tradizione longobarda meridionale la causa indiretta delle drammatiche giornate del 10-13 agosto 871, culminate con la cattura dell'imperatore e della sua famiglia,[83] protrattasi fino al 17 settembre, è stata l'arrogante comportamento di Engelberga e del suo seguito nei confronti dell'aristocrazia longobarda.[84] Inoltre, secondo Incmaro di Reims, il principe Adelchi si decise

fonti longobarde meridionali erano ben consce del ruolo di Engelberga nella gerarchia imperiale: i *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* nel ricordare la discesa di Ludovico II dell'866 rilevano: «dictus domnus imperator Hludowicus augustus cum uxore sua pariter gloriosa Angelberga augusta Benevento properantes», cf. C.S.B.C., *Prima pars*, 8 p. 10. In generale sull'istituto giuridico cf. pure Mor 1948.

[82] Cf. Cagiati 1972, pp. 114, 115; Arslan 2003, pp. 1050, 1051 e tavv. XX, XXI; Rovelli 2013, pp. 77, 78.

[83] Ludovico II, sopraffatto dai Longobardi, insieme con Engelberga, Ermengarda e i pochi uomini del suo seguito che lo avevano strenuamente difeso, fu tenuto prigioniero a Benevento fino al 17 settembre. La vicenda ebbe una vastissima eco ed è ampiamente documentata; basti qui pensare che Maginardo annotò addirittura: «Cum autem falsus rumor exisset Hludowicum Italiae imperatorem ab Adalgiso duce Beneventano insidiose peremptum fuisse», A.F., p. 74.

[84] Per Erchemperto la causa scatenante della congiura furono l'arroganza dei Franchi e le vessazioni di costoro inflitte all'aristocrazia longobarda, oltre a un'ispirazione diabolica, E., 34 p. 142, e la mano del diavolo è l'unica spiegazione offerta dalla *Vita* di Atanasio I, V.T.A., 8 p. 139. Anche per Andrea da Bergamo fu il diavolo a ispirare i beneventani, i quali, tuttavia si lamentavano dicendo: «Quid grabati sumus sub potestatem Francorum?», A.B.H., 20 p. 56. Invece, l'Anonimo di Salerno riconduce l'arroganza franca e le vessazioni al comportamento sprezzante di Engelberga e della sua corte a Benevento, al punto che nella torre assediata, mentre si difendeva dall'attacco dei beneventani, lo stesso Ludovico II sbottò, dicendo alla moglie: «Numquid non dudum dicebas, quia Beneventanis minime se sciunt munire clippeis? Cerne nunc eos, qualiter undique se

all'assalto perché aveva saputo per vie indirette che Ludovico II, su suggerimento della moglie, stava per deporlo e mandarlo in esilio,[85] evidentemente per attuare il suo disegno di formale annessione del principato. Con la presa di Bari del 3 febbraio dell'871 avrebbe potuto finalmente realizzarlo, grazie all'indubbio rafforzamento che aveva raggiunto, centrando finalmente il suo principale obiettivo militare, nel momento in cui si accingeva a completare l'opera e a scacciare i Saraceni anche da Taranto. Andrea da Bergamo in maniera lapidaria scrive: «ad haec victoria patrata, domnus imperator in Beneventi palatio sedebat».[86] I timori dei Longobardi erano in realtà fondati: lo stesso Ludovico II il 14 luglio dell'869 scriveva ad Adone arcivescovo di Vienne: «frater noster Lotharius nostri desiderii causa ad nos veniens nosque in Beneventanorum regno nostro requirendo visitans»,[87] dimostrando

communiunt atque ad bellum prompto animo sunt parati!», C.S., 109 pp. 121, 122. Anche Incmaro di Reims ricorda come una nota caratteriale l'*insolentia* di Engelberga, anche se nei confronti dei *primores Italiae* e non dei beneventani, cf. A.S.B., p. 188. In questo clima di diffidenza e di rancore si inseriscono pure le subdole macchinazioni di Sawdan prigioniero di Adelchi, al cui consiglio ricorreva il principe, secondo l'Anonimo di Salerno, per una sorta di soggezione psicologica, C.S., 1090 p. 122; anche Costantino Porfirogento sosteneva che proprio quando Ludovico II stava per asservire i beneventani, l'astuto Sawdan con le sue macchinazioni riuscì a convincerli a insorgere, C.P. 29 pp. 129 sgg. Tuttavia, il *Rhytmus de captivitate Lhudoici imperatoris* evidenzia maggiormente il ruolo della maggiore aristocrazia beneventana nell'indurre Adelchi alla rivolta; si apostrofava il principe sostenendo che l'imperatore «regnum nostrum nobis tollit / nos habet pro nihilum, / plures mala nobis fecit», R.C.L., p. 74, 4-9. Il comportamento di Adelchi e dei suoi sodali, oltre a essere motivato da ragioni contingenti e da strategie politiche più generali, è perfettamente coerente con il programma e l'ideologia di governo di questo stesso principe, formulati nel prologo delle sue leggi, cf. *Adelchis principis capitula*, in L.L., pp. 211-13.

[85] Cf. A.S.B., p. 183.

[86] A.B.H., 20 p. 56.

[87] Cf. E.K.A., vol. IV, *Epp. variorum*, 23 p. 175. Lo stesso Adone nella sua cronaca scrive che «Ludovicus imperator ingressus Beneventum (…) pene omnia castella et oppida Beneventanorum, quae a Francis recesserant Saracenisque se iunxerant, sub ditione sua recepit» (A., p. 323), dimostrando così di sapere che Ludovico II imponeva nel principato la propria sovranità col progredire delle sue vittorie. Una volontà forse intuita anche da Landolfo di Capua già nella primavera dell'866, al punto che dopo aver invitato Ludovico II a intervenire, dinanzi alla sua temibile armata tentò vanamente di opporsi, sulla questione cf. CILENTO 1966, pp. 106, 107.

così di considerare il principato parte integrante dei suoi domini. Al di là, comunque, di un certo margine di fantasia nei racconti dei cronisti, o di motivazioni escatologiche (per Erchemperto la cattura di Ludovico fu un giusto castigo divino inflitto all'imperatore), non va sottovalutato l'aspetto psicologico, in aggiunta a quello politico: i Beneventani avevano a che fare quotidianamente con l'imperatrice, e non con l'imperatore, e il pericolo, tangibilmente avvertito, dell'effettivo instaurarsi di una monarchia carolingia anche sul trono beneventano era legato proprio al concreto governo di Engelberga; a sua volta l'imperatrice era una Supponide,[88] figlia del conte di Parma, esponente della maggiore aristocrazia del Regno, e facilmente possiamo immaginare quale considerazione, o meglio disprezzo, abbia nutrito per i rissosi, infidi e provinciali Longobardi meridionali. Ancora, in occasione dell'ultima spedizione di Ludovico II nell'873 fu l'imperatrice a insediarsi a Capua e, con il sostegno del vescovo Landolfo, a garantire la sovranità carolingia su Capua e Salerno. Da ultimo, pur non interessando il nostro tema, va anche ricordato che alla morte di Ludovico II il 12 agosto dell'875 fu la stessa Engelberga a reggere le sorti del trono, cercando di impedire la successione di Carlo il Calvo, puntando su Carlomanno; né, tanto meno, con l'incoronazione del Calvo, il giorno di Natale dello stesso anno, cessò l'attività politica della vedova di Ludovico II.

Tornando allora al concilio, bisogna sottolineare che per ovvie ragioni l'imperatore era fermamente intenzionato a mettere ordine nella Chiesa longobarda meridionale, non appena gli fosse stato possibile, tentando di uniformare in qualche misura gli usi di essa a quelli del Regno.

Nel settembre dell'850, convenuti a Pavia vescovi e conti del Regno, Ludovico II vi aveva presenziato una sinodo,[89] presieduta da Angilberto (II) arcivescovo di Milano, Teodemaro patriarca di Aquileia e Giuseppe vescovo di Ivrea, abate della Novalesa e arcicappellano dell'imperatore, dove furono discussi e adottati provvedimenti per il rispetto della liturgia e la celebrazione di messe quotidiane (e non solo nelle festività di precetto); furono prese misure per imporre costumi austeri e reprimere le abitudini di un clero 'acefalo', che non si sottometteva al proprio vescovo, oltre a curarne la preparazione e rafforzarne la disciplina; si decise di riordinare e disciplinare la vita dei monasteri; fu potenziato, o costituito, un reticolo pievano nelle campagne; fu regolata la vita dei capitoli cittadini. Altre misure specifiche

---

[88] Sulla genealogia dei Supponidi cf. HLAWITSCHKA 1960, pp. 299-309.

[89] Cf. C.A.K., vol. III, 23 p. 217. In generale sulla sinodo pavese dell'850 cf. HARTMANN 1989, pp. 240-44; per una veduta d'insieme dell'organizzazione territoriale delle Chiese dell'Italia carolingia cf. RONZANI 2009, pp. 208 sgg., *ibid.* per la bibliografia.

furono prese per fondare xenodochi e curarne il funzionamento, per imporre la decima e una corretta amministrazione del patrimonio ecclesiastico, per limitare l'usura, per dare protezione adeguata a vedove e minori, per reprimere la stregoneria, gli usi immorali dei laici, sopra tutto nelle campagne, e dei chierici, nonché l'aberrante eccesso di preti e monaci vaganti, non incardinati, cioè, nelle loro diocesi e nei loro monasteri, che, oltre a tenere un comportamento scandaloso, ingannavano con 'inutili questioni' i 'semplici', contraddicendo, in pratica, ciò che la Chiesa predicava e disponeva. In campo ecclesiastico è la politica di Angilberto (II) di Milano a trionfare allora nel Regno: perseguire il disegno, cioè, di rafforzare l'autorità dei vescovi all'interno delle diocesi e di sancire la coesione di esse, contenendo il più possibile il fenomeno delle chiese private.[90] Da parte imperiale quel programma di governo caratterizzò il regno di Ludovico II. L'imperatore basò la sua autorità anche sull'episcopato e la saldezza del tessuto diocesano divenne la chiave di volta per riorganizzare il Regno; dunque, in quest'ottica era essenziale il rafforzamento della dignità episcopale all'interno di una più generale azione moralizzatrice e disciplinare della Chiesa. Come dimenticare poi il fatto che a Pavia nell'850 fu anche affidato ai vescovi il compito di controllo dei conti e della loro amministrazione.

Inoltre, Ludovico II non era insensibile alla questione giudaica: il capitolo XXIIII del suo rescritto dell'850, con il quale promulgò i canoni della sinodo pavese, dispose, infatti, che gli ebrei non potevano esigere *vectigalia* dai cristiani, né giudicare cause civili e criminali tra cristiani,[91] ribadendo così, in parafrasi, i canoni fondamentali dei concili d'età merovingica e in particolare quelli del concilio di Mâcon del 581-83. In più, lo stesso imperatore, ancora associato a Lotario I, il 20 luglio dell'855 parrebbe aver decretato l'espulsione di tutti gli ebrei dai territori del regno d'Italia, sotto pena di imprigionare chi fosse rimasto al suo posto dopo il 1° d'ottobre di quello stesso anno e sequestrarne i beni, se è autentico questo stesso atto.[92]

---

[90] Cf. FISCHER 1965, pp. 96 sgg. e 113 sgg.; DELOGU 1968, pp. 168, 169.

[91] C.A.K., vol. III, p. 229: «Omni ratione caret et religioni christiane noxium et contrarium noscitur, ut Iudei a christianis vectigalia exigant aut ullas civiles aut criminales causas inter christianos iudicandi locum habeant; quicumque igitur iudiciarie potestatis super christianos aliquam administrationem Iudeo tractare permiserit, a christiana communione pellatur». Va sottolineato che, oltre a promulgare i *capitula* episcopali, nell'850 Ludovico II emanò pure un capitolare e le due iniziative, collegate tra esse, sono comunemente interpretate come il programma del suo nuovo governo imperiale.

[92] Cf. L.C. vol. II, 219, 2 p. 97. L'autenticità di questo documento è stata messa in discussione, non soltanto a causa della tradizione di esso, ma anche perché successivamente

Al di là dei provvedimenti specifici dell'850 e 855, è, infine, tutta la legislazione di Ludovico II a essere attenta al buon funzionamento della Chiesa, dal punto di vista dottrinario, disciplinare e patrimoniale.[93] D'altra parte, basta ricordare le questioni poste dal giovane Ludovico a Pavia ai suoi vescovi, convenzionalmente datate tra l'845 e l'850, preludio della sinodo successiva dell'850:

> Capitula, que gloriosus imperator Hludowicus suis episcopis de statu sui regni considerare praecepit.
> De conversatione episcoporum, presbyterorum et ceterorum clericorum; de doctrina et praedicatione in populo; de conscriptione librorum; de restauratione ecclesiarum; de ordinatione plebium et xenodochorum; de monasteriis virorum seu feminarum, que secundum regulam sancti Benedicti, vel ea, que secundum canonicam auctoritatem disposita esse debent; quicquid in praefatis ordinibus extra ordinem est aut per neglegentiam praepositorum aut per desidiam subdi-

---

gli ebrei continuano a essere attestati nel regno d'Italia; tuttavia, lo stesso accadde anche dopo il decreto di Pertarido del 671 o le altre varie conversioni forzate decretate, che ebbero effetti del tutto contingenti. Bachrach collega la politica italiana antigiudaica di Ludovico II, così eccentrica rispetto all'opera dei suoi diretti predecessori, proprio alla necessità di legarsi a un papa riformatore quale Leone IV (Id. 1977, p. 122); in sintesi sulla politica nei confronti degli ebrei dei re e imperatori carolingi cf. *ibid.*, pp. 66 sgg., su questi stessi temi cf., inoltre, Blumenkranz 1960, *ad ind.* e Geisel 1998, *ad ind.* Comunque sia, andrebbe evidenziata in questo caso la coincidenza di intenti tra imperatore e vescovi. Sui due provvedimenti dell'850 e dell'855 cf. Milano 1963, p. 58 e Colorni 1980, pp. 247, 248; in generale sulla normativa sinodale d'età carolingia concernente gli ebrei, cf. pure Hartmann 1989, *ad ind.* Un passo successivo sarà alla fine del IX sec. la collezione detta *Anselmo dedicata*, redatta nell'Italia settentrionale, nella quale sono raccolti vari canoni antigiudaici, cf. Blumenkranz 1960, p. 303. Anche se non riguardano direttamente l'Italia vanno ricordati il concilio di Meaux-Parigi del giugno 845 e febbraio 846, quando Lotario I era imperatore e Ludovico II re d'Italia, i cui canoni LXXIII-LXXVI concernono gli ebrei (cf. C.A.K., vol. III, pp. 119-24), nei quali si ribadiscono i soliti divieti di commistione tra cristiani ed ebrei, come quelli dei convivi comuni, di circoncisione degli schiavi in possesso degli ebrei, l'interdizione dai pubblici uffici e in particolare il divieto per gli ebrei di essere nominati giudici o telonearì (su questo concilio cf. Geisel 1999), al pari dei cosiddetti *Capitula de Iudaeis*, che oggi si considerano una compilazione fattizia di norme concernenti gli ebrei della metà del IX secolo, cf. Depreux 2014.

[93] Senza dover citare specifici atti basta sfogliare i suoi capitolari ed. cit., oltre all'ed. Pertz.

> torum, vehementer cupio scire, et secundum Dei voluntatem vestrumque sanctum consilium sic emendare desidero, ut in cospectu Dei nec ego reprobus sim neque vos et populus mihi commissus iram sue indignationis incurrat. Quomodo autem istud rationabiliter quesitum et inventum perficiatur, vobis hoc ad tractandum ac nobis renuntiandum committimus.[94]

E questo è un programma di governo, a cui Ludovico II mantenne fede durante tutti i suoi anni di regno. Per tanto, chiunque avesse voluto promuovere un concilio per riordinare e riformare la Chiesa latina meridionale avrebbe potuto operare all'interno di un contesto istituzionale e politico favorevole per stabilità e, sopra tutto, sensibilità alle questioni trattate. Mentre contemporaneamente l'imperatore aveva tutto l'interesse a riproporre anche nell'Italia meridionale longobarda una politica già ampiamente sperimentata nel Regno di rafforzamento dell'autorità episcopale, e la conseguente limitazione delle chiese private e della forza disgregatrice di esse, col fine di controllare e tenere territori che sfuggivano alla sua incerta potestà.[95] In uno scacchiere, dove si era appena agli inizi della creazione di una rete comitale carolingia (tentativo precocemente fallito insieme con il più generale fallimento della politica meridionale di Ludovico II), la sovranità pubblica non scaturiva da quella imperiale e come se non bastasse i detentori di essa intrattenevano incerte relazioni personali con l'imperatore dovute ad altalenanti alleanze e occasionali sottomissioni e non a uno stabile rapporto di sudditanza all'interno di un quadro istituzionale ben definito.

Da parte pontificia il concilio romano del dicembre dell'853[96] indetto da Leone IV metteva ordine nella vita di diocesi, chiese e monasteri, ribadiva la necessità di rafforzare il tessuto pievano, prescriveva la buona tenuta di scuole ecclesiastiche, reprimeva l'immoralità di laici e chierici, accogliendo, in buona sostanza, i deliberati pavesi dell'850. Tuttavia, non occorre legare alla personale volontà di un determinato papa l'iniziativa concreta di indire un concilio in territorio longobardo; al di là della specifica congiuntura, va messo in evidenza il generale interesse pontificio a mettere ordine nella

---

[94] C.A.K., vol. III, p. 209.

[95] D'altra parte, Adone di Vienne (†16 dic. 875) nella sua cronaca mostra di conoscere i contraccolpi dell'azione di Ludovico II: «At Ludovicus imperator ingressus Beneventum anno incarnationis Domini 868, pene omnia castella et oppida Beneventanorum, quae a Francis recesserant Sarracenisque se iunxerat, sub ditione sua recepit, et loca sanctorum quae impii Sarraceni ac perfidi christiani contaminaverant, Deo adiutore instaurando et restaurando purgavit», A., p. 323.

[96] C.A.K., vol. III, 32 p. 308.

Chiesa dell'Italia meridionale, uniformandola, per quanto possibile, a quella del Regno, al pari di quello imperiale, oltre a essere un dovere preciso dei papi dai quali dipendevano le diocesi dell'antica Italia suburbicaria, dove non erano stati ancora costituiti altri metropoliti. La novità allora consiste nella presenza a Benevento in quel torno di anni della corte imperiale e nella possibilità concreta di una collaborazione fattiva all'interno del principato. Penso, sopra tutto, alle differenze tra il capitolo XXIIII del rescritto dell'850, dove le disposizioni prese da concili anteriori sui rapporti tra cristiani ed ebrei sono semplicemente transuntate, e il canone XI di quello meridionale dove invece sono trascritte alla lettera, non ostante evidenti anacronismi. Ciò significa che qualcuno poteva avere *in situ* una trascrizione completa o quanto meno una raccolta ampia sia di atti conciliari antichi, sia di quelli sinodali contemporanei, in maniera tale da disporne con agio, e ciò non soltanto per effetto della vicinanza geografica a Roma, o grazie ai buoni rapporti che allora intercorrevano tra papa e imperatore. Forse questa funzione fu svolta dai chierici della corte imperiale, ma non esclusivamente da essi.

A ridosso degli anni Settanta dell'800 dobbiamo registrare il passaggio per Benevento anche di Anastasio Bibliotecario. Certo, oggi nessuno crede più che sia stato il precettore di Ermengarda,[97] la figlia di Ludovico II, tuttavia i suoi stretti vincoli con l'imperatore sono noti. Infatti, già nella crisi apertasi il 17 luglio dell'855 con la morte di Leone IV, Anastasio appare saldamente legato alla fazione franca, al punto che i legati imperiali cercarono di imporlo sul trono pontificio deponendo l'eletto Benedetto III — e per tre giorni nel settembre di quell'anno Anastasio si trovò a essere antipapa. Successivamente, con la morte di Arsenio nell'868 a Benevento, subito dopo la sua fuga da Roma, Anastasio, riabilitato da tempo da Niccolò I, divenne il principale sostegno romano di Ludovico II, ma, finché durò quella crisi, con molta probabilità, si rifugiò a Benevento presso l'imperatore. L'anno seguente fu lui a guidare la legazione imperiale a Costantinopoli, costituita dal cugino di Engelberga, il conte Suppone, e dal siniscalco Everardo, che trattò alla fine dell'869 il matrimonio di Ermengarda con Costantino, figlio di Basilio I, assistendo poi all'ultima sessione del 28 febbraio dell'870 dell'VIII Concilio ecumenico, il IV di Costantinopoli. Or bene, sia all'andata, sia al ritorno del suo viaggio avvenuto nel marzo dell'870, Anastasio transitò per Benevento presso la corte imperiale, portando con sé al rientro gli atti di quel Concilio. Proprio la copia che servì, grazie alla sua traduzione, a

[97] La questione è stata risolta da Arnaldi 1961, pp. 30, 31, e ribadita in Id. 2000, p. 740, a cui si rinvia per i dati biografici complessivi di Anastasio e la bibliografia, oltre al più recente Cò 2019.

farne conoscere i canoni in Occidente,[98] dal momento che i legati pontifici in viaggio per Ancona furono assaliti e derubati dai pirati Narentani, anche di libri e documenti — le due delegazioni si erano separate a Durazzo, quella imperiale si era imbarcata in quel porto alla volta di Siponto, seguendo così una rotta più sicura. Ancora nell'871 Anastasio era a Napoli, quale legato apostolico, insieme con l'abate Bertario di Montecassino, messo dell'imperatore, per convincere la popolazione e il clero della città ad abbandonare Sergio II e schierarsi con il legittimo vescovo Atanasio (I).[99] In occasione di quella legazione, tra il 3 febbraio e prima del 10 agosto di quell'anno, Anastasio ebbe modo di incontrarsi con Ludovico II, verosimilmente a Benevento, e redigere per l'imperatore la ben nota lettera diretta a Basilio I (tràdita non a caso da una fonte dell'Italia meridionale, il *Chronicon Salernitanum*),[100] nella quale, oltre ad affrontare la questione della concreta alleanza tra i due imperatori, a cui teneva fortemente Ludovico II, privo com'era di una flotta, ebbe modo di teorizzare l'idea di Impero dal punto di vista carolingio, ribadendo l'assoluta legittimità di quello occidentale a fronte di quello romano di Costantinopoli. Inoltre, Anastasio era in stretti rapporti con il vescovo di Benevento Aione, al quale indirizzò tra l'870 e l'879 ca la traduzione latina del sermone di Teodoro Studita su san Bartolomeo, il santo apostolo protettore di Benevento, al quale il vescovo era particolarmente devoto.[101] Le fortune di Anastasio erano dovute essenzialmente alle sue doti intellettuali, fuori dal comune per i tempi, e alla conoscenza del greco: già a partire dall'862-63 svolgeva di fatto per Niccolò I il ruolo di segretario particolare; il 14 dicembre dell'867 Adriano II lo nominò formalmente «bibliothecarius Romanae Ecclesiae», il quale, oltre alla responsabilità della cancelleria, aveva pure il compito di custodire gli atti dei concili della Chiesa romana, i registri e i libri della biblioteca privata del pontefice. Successivamente si trovò a svolgere le sue tanto apprezzate funzioni di segretario contemporaneamente per il papa e l'imperatore. Ecco allora una ragione in più per collocare al tempo del soggiorno beneventano di Engelberga e della corte imperiale in quella città il nostro concilio: la presenza in più d'una occasione

---

[98] Cf. Leonardi 1967; G.S.C. Cf., inoltre, C.C. IV. In generale cf. sulle traduzioni di Anastasio Leonardi 1988 e l'attività di traduttore Cò 2019, pp. 75 sgg.

[99] Cf. Arnaldi 1980.

[100] La lettera è stata edita anche in E.K.A., vol. V; cf., *sup.*, n. 80.

[101] Cf. A.B.E., 18 p. 441, su questa lettera cf. Cò 2019, pp. 121 sgg. Ovviamente era in relazione epistolare anche con Landolfo di Capua, a cui tra l'874 e l'875 spedì un'altra traduzione dal greco, A.B.E., 11 p. 427. Ma cf. ora A.B.T., p. 18.

di Anastasio Bibliotecario rende concretamente operativa la collaborazione tra curia pontificia e imperiale, al punto che la possibilità di un inserimento nei canoni conciliari beneventani di citazioni testuali di atti più antichi tanto puntuali non appare casuale.

Non da ultimo, è opportuno chiarire l'identità dei vescovi meridionali, almeno di quelli che furono i principali attori del concilio beneventano. Il vescovo che ospitò l'assemblea fu certamente Aione, vescovo di Benevento, consacrato il 17 luglio dell'840 e morto nell'886:[102] un personaggio notevole, fratello del principe Adelchi. Nell'866 era nel consiglio di ottimati che assistette il principe a Benevento nella promulgazione delle leggi di quell'anno;[103] il 13 agosto dell'871 fu proprio lui, secondo Incmaro di Reims, a convincere il fratello a non uccidere Ludovico II, ma ad accettare un giuramento solenne, con il quale l'imperatore si impegnava a non interferire più negli affari interni del principato e a non cercare in futuro vendette a causa dell'affronto subìto.[104]

D'altra parte, sono noti i suoi rapporti con lo stesso Ludovico,[105] come quelli, già ricordati, con Anastasio Bibliotecario. Successivamente all'871

---

[102] Cf. BERTOLINI O. 1923, pp. 115 e 117.

[103] Cf. *Adelchi principis capitula,* in L.L., p. 212.

[104] Cf. A.S.B., p. 183. Benché questa sia una testimonianza isolata, è opportuno tenere nel dovuto conto la prassi della lotta politica nell'Italia meridionale longobarda: ogni crisi culminava con una congiura, che mirava all'eliminazione fisica dell'avversario di turno e anche quella dell'871 non doveva sfuggire a questa logica. Tra l'altro, il *Rhitmus de captivitate Lhuduici imperatoris* (R.C.L., p. 74) tramanda i nomi dei congiurati, o almeno di coloro che maggiormente fecero pressioni su Adelchi per indurlo a un gesto così estremo: tra essi c'era il gastaldo di Avellino Adelferio (I), che nell'895 si comportò allo stesso modo nei confronti del salernitano Guaimario I, che fu accecato in quella occasione ed ebbe salva la vita solo per l'intervento della moglie Itta e l'intercessione del vescovo Pietro, cf. SCHIPA 1968, p. 149; su Adelferio (I) cf. SCANDONE 1948, pp. 34 sgg. Per tanto, è da ritenere probabile che nell'871 fosse stato progettato anche l'assassinio di Ludovico II durante l'assalto alla sua residenza e che grazie alla mediazione del vescovo di Benevento l'imperatore, invece, si sia salvato, per essere tenuto prigioniero con la sua famiglia fino al 17 settembre.

[105] Il 29 maggio dell'871 in Benevento l'imperatore concesse alla Chiesa di Benevento e nella persona di Aione presule della città capitale il castello di San Michele al Monte Gargano, con tutte le consuete esenzioni fiscali e immunità, cf. L.D., 54 p. 172; inoltre, negli anni della sua permanenza meridionale l'imperatore confermò le immunità della Chiesa di Benevento, cf. *ibid.*, 118 p. 255. Sui rapporti tra i due cf., inoltre, FISCHER 1965, p. 197; DELOGU 1968, p. 174; CÒ 2019, pp. 209 sgg.

fu Giovanni VIII il 1° febbraio dell'877 a scrivere proprio ad Aione, rendendogli merito della sua opera pastorale ed esortandolo a convincere il fratello, il principe Adelchi, a rientrare nell'obbedienza e nell'alleanza con la Chiesa romana, mutando la sua politica ostile.[106] Ancora, il 17 aprile dello stesso anno, rispondendo a una missiva di Aione, ribadì quanto gli aveva già scritto e lo incitò a convincere il fratello a rompere gli accordi con i Saraceni, chiedendogli per giunta di trasmettere una sua missiva al primicerio e baiulo imperiale Gregorio, che guidava l'esercito greco in marcia *in partes Beneventanorum* a difesa della Cristianità, per benedire la sua impresa e chiedergli dieci chelandie da destinare allo scopo di contrastare il naviglio saraceno, che infestava le coste dei possedimenti pontifici.[107] Giovanni VIII poi nel marzo dell'879 scrisse al principe di Benevento Gaiderisi, per consolarlo dell'ennesima scorreria saracena nel suo principato,[108] e contemporaneamente inviò una sua missiva ad Aione per alleviargli le angustie del momento, aggravate dalla morte violenta del fratello.[109]

Nello stesso torno di anni tra l'866 e l'871 altri due vescovi ebbero una simile posizione marcatamente filoimoperiale e furono, tra l'altro, il principale sostegno di Ludovico II nell'Italia meridionale: Landolfo di Capua e Atanasio (I) di Napoli.

Del vescovo Landolfo abbiamo già detto che più volte si è appoggiato all'imperatore inseguendo i suoi sogni egemonici, e ne ha sostenuto la politica; si è visto come fu lui nell'866, insieme con Adelchi e gli abati di Montecassino e San Vincenzo al Volturno, a prendere l'iniziativa e invitare l'imperatore a intervenire di nuovo nel Mezzogiorno e dopo la crisi iniziale (l'assedio imperiale di Capua, le distruzioni perpetrate e la trasformazione del territorio)[110] si mantenne un fedele alleato, al punto che nell'871 fu del tutto estraneo alla congiura di Benevento. Ancora nell'873, al tempo dell'ultima campagna meridionale dell'imperatore, sollecitata tra l'altro dallo stes-

---

[106] Cf. R.I., 34 p. 33, poi in KEHR 1962, vol. I, *Archiepiscopatus Beneventanus*, 6 p. 52.

[107] R.I., 46 p. 44, poi in KEHR 1962, vol. I, 7 p. 52; per la lettera a Gregorio della stessa data cf. R.I., 47 p. 45.

[108] *Ibid.*, 164 p. 134; alla stessa data e dello stesso tenore è pure una lettera diretta al conte Dauferio, 'consanguineo' di Gaiderisi, e genero di Adelchi, espulso da Benevento, dopo l'assassinio di quest'ultimo nel giugno dell'878, al quale il pontefice promette un cavallo, *ibid.*, 166 p. 135.

[109] *Ibid.* 165 p. 135 e in KEHR 1962, vol. I, 8 p. 52.

[110] Sull'assedio di Capua dell'866 durato tre mesi e le conseguenze di esso cf. C.S.B.C., *Prima pars*, 9 p. 12; E., 32 p. 140.

so Landolfo nell'872, è a Capua che si insediò Engelberga con la sua corte e dopo la sua partenza vi rimase ancora la figlia Ermengarda. Addirittura, secondo Erchemperto, in quella occasione

> Dictus cesar [*Ludovico II*] Landulfum in familiaritatem alliciens tertium in regno suo constituit; qua elatione innexus, archiepiscopatum totius Beneventi omni aviditate, et ut Capua metropolis fieret, quaesivit; set non Domino sinente, ad profectum minime pervenit.[111]

Dunque, l'incontentabile vescovo, che l'imperatore aveva già fatto «tertium in regno suo» ambiva a trasformare Capua in sede metropolitana con giurisdizione estesa a tutta la diocesi di Benevento, e questo quasi un secolo prima dell'istituzione delle arcidiocesi nell'Italia meridionale, a conferma, oltre che dei vincoli che lo legavano all'imperatore, anche della sua ambigua politica: anch'egli, in buona sostanza, tentò di servirsi di Ludovico II per soddisfare i suoi deliri egemonici.

Di Atanasio (I) sono note le relazioni con Ludovico II, e non solo di natura politica.[112] Il vescovo di Napoli era stato un attento riformatore della sua diocesi, in ideale sintonia con la politica imperiale, incrementando la vita spirituale e curando la formazione dei suoi chierici: aveva riorganizzato il clero, assicurando la celebrazione quotidiana delle messe in tutte le chiese cittadine e istituendo collegi di sacerdoti dotati di beni adeguati al loro sostentamento; fondò scuole per chierici; eresse un monastero a cui affidò la cura dell'antica basilica di San Gennaro fuori le mura; istituì gli ebdomadari della Stefania con il compito di celebrare ogni giorno le messe nella Cattedrale;[113] aprì uno xenodochio per poveri e pellegrini; istituì una regola per gli eremiti dell'isolotto del Salvatore e li riunì sotto l'autorità di un abate. Di rilievo furono le sue numerose missioni diplomatiche presso la corte di Ludovico II e la sua *familiaritas* con la coppia imperiale, al punto che è stata avanzata la fondata ipotesi che fosse proprio lui il colto precettore di Ermen-

---

[111] *Ibid.*, 36 p. 148.

[112] Cf. ARNALDI 1964, pp. 33 sgg. Per CASSANDRO 1994C, p. 466 fin dall'866 Atanasio (I) era nella *familiaritas* di Ludovico II.

[113] A riguardo il biografo del santo vescovo sottolinea il rispetto degli usi romani, scrivendo: «zelo fretus divino, constituit sacerdotes hebdomadarios in ecclesia Domini Salvatoris, quae Stephania vocatur, qui in ea continuis diebus publicam missam celebrarent, sicut mos est Ecclesiae Romanae, in qua etiam ad eorum sumptus necessarios, rerum distribuit opes», V.T.A., 4 p. 127.

garda.[114] La sua autorità e la sua posizione, a capo di una fazione cittadina antisaracena ostile al duca, furono tali da indurre il nipote Sergio II nell'870 prima ad arrestarlo e poi, una volta liberato dopo vari tumulti cittadini, dopo che si era rifugiato nell'isolotto del Salvatore, ad assediarlo per catturarlo nuovamente, rompendo così l'alleanza con Ludovico II, pur di avere il completo controllo della città e del ducato. La reazione dell'imperatore fu immediata: un corpo di spedizione franco devastò il territorio del ducato, mentre una flotta amalfitana ai suoi ordini batteva la flotta ducale nel golfo di Napoli, liberando Atanasio (I), il quale poi riparò a Benevento fino all'agosto dell'871. La missione di Anastasio Bibliotecario e Bertario a Napoli, già ricordata, mirava a convincere i riottosi Napolitani a rientrare nella comunione della Chiesa, accettando Atanasio (I) come legittimo vescovo della città. Successivamente fu Atanasio (I) a indurre Ludovico II a rinunciare ai suoi risentimenti antilongobardi e, vincendo le resistenze dell'imperatore, lo convinse a organizzare la sua ultima spedizione meridionale.

Ebbene, tirando le somme, sembra di poter affermare che il nostro concilio con molta probabilità si tenne a Benevento nel torno di anni compreso tra il dicembre dell'866 e l'agosto dell'871, quando la stabilità e la pace raggiunte, sancite dalla presenza della corte imperiale e dei suoi chierici, inducevano i vescovi meridionali a ritenere di poter o dover finalmente riorganizzare le proprie Chiese, allineandosi alla politica ecclesiastica pontificia e imperiale. Decisivo fu il ruolo del vescovo Aione, la cui autorevolezza era da tutti riconosciuta; ma determinante dovette essere anche il contributo di Atanasio (I) di Napoli e Landolfo di Capua, insieme con quello di altri presuli.[115]

Quanto alla sinodo successiva, quella tràdita dal ms. cassinese 439, è difficile credere che essa sia la semplice applicazione all'interno dei confini di una diocesi minore ben delimitata dei canoni conciliari deliberati in pre-

---

[114] Cf. BOUGARD 1993, pp. 214-18. D'altra parte la sua *Vita* ricorda come in occasione della campagna dell'866 «hic venerandus vir pro suorum civium salute frequentissime adiit caesaream celsitudinem», V.T.A., 5 p. 130, e più avanti con riferimento alla coppia imperiale: «Hic promeruit penes virum et coniugem singularem familiaritatis locum habere, adeo ut illius praecibus sacris certatim se commendare satagerent», *ibid.*, p. 131. La *familiaritas* di Atanasio (I) con Ludovico II è attestata anche da Giovanni Diacono, cf. I.G., 64 p. 435.

[115] Ovviamente un qualche ruolo nella decisione di riunire i padri conciliari dovette averlo anche l'abate Bertario di Montecassino, che in quegli anni era in stretto contatto con l'imperatore; una sua visita a Benevento è testimoniata proprio dai C.S.B.C., *Prima pars*, 11 p. 12.

cedenza e perciò anche in questo caso è opportuno esaminare da vicino il dettato sinodale.

Il primo canone è utile per stabilire la cronologia e il sito della riunione:

> Primo capitulo ponitur quod et vos scitis; quoniam sacri canones statuunt bis in anno concilia fieri quo omnis utilitas et bona operatio acciperet robur et incrementum et omnis malignitas corriperetur et aemendaretur caelerius, ne ordo ecclesiasticus in aliquo esset conversus et conturbatus. Sed quia pro qualitate temporis huius duo non valemus, sollicite caelebramus saltem concilium annualiter unum, ne penitus sacræ legis transgressores videamur sententiamque damnationis proinde recipiamus utpote terminos patrum non custodientes.[116]

Sono palesi qui due elementi: le difficoltà dei tempi e l’impossibilità, a causa di essi, di ottemperare all’obbligo sancito dal concilio di Antiochia del 341 (can. 20) di riunire due volte all’anno una sinodo, ripreso dal canone III della *Collectio vetus Gallica*.[117] Or bene, il canone 20 di Antiochia era stato, come si è già detto, esplicitamente richiamato nel I canone del precedente concilio di Benevento dell’866-71, nel quale si fissava proprio l’obbligo di indire due riunioni sinodali all’anno. Nella sinodo successiva si giustifica la mancata ottemperanza di questa decisione conciliare con ragioni contingenti. D’altra parte, scorrendo i vari canoni si respira un’atmosfera di insicurezza diffusa, di forte disagio, del tutto opposto al clima percepibile negli atti del precedemte concilio, che condiziona l’azione pastorale, resa per di più assai incerta da un clero avido e scandaloso attivo in una mutata e degradata congiuntura politica, richiamata dall’accorato prologo.[118] In più, come è già stato notato, il canone VII si apre con un esplicito riferimento al precedente concilio («Septimo statutum est ut iuxta decreti alterius concilii» etc.)[119] e mancano in questi stessi atti i riferimenti a realtà istituzionali estranee alla Chiesa longobarda meridionale, che caratterizzavano invece il concilio anteriore, al quale avevano partecipato presuli di diversi potentati politici.

Un altro canone va riletto con attenzione ed è il IX:

> Nono statuimus et interdicimus, ne quis vestrum — tam de uxoratis clericis dicimus quam de sacerdotibus — quasi licite et sine offensa se habere confidat in suo famulatu feminam emptam aut ex iure parentum sibi pertinentem, cum

[116] C.E., p. 323.

[117] Cf. Mordek 1975, p. 367.

[118] C.E., pp. 321-23.

[119] *Ibid.*, p. 325.

> qua forsitan misceatur, quasi nulla offensio sit, quia eius fuerit qualitercumque ancilla. Cum intemperantia carnis ita misceatur in ea velut in libera nullaque sit discretio peccati in condicione personarum. Procul dubio, si talis commixtionis nulla esset repraehensio, pauci remanerent, qui quomodocumque ancillam sibi non acquirerent, cum qua licite cubarent assidui. Sed talem legem et consuetudinem Agareni custodiunt, quam eis suus pseudopropheta Muameth, qui corrupto nomine Machameta vocatur, tradidisse dicitur ut ancilla qualitercumque acquisita, licite utantur. Vos autem monemus ab huiusmodi consortiis fieri alienos [...], qui christiano vocabulo et aecclesiastico honore insigniti estis, ne participes efficiamini illis, quos in malo opere imitari volueritis, nostraque interim sententia feriamini, quia tantum nefas impunitum esse non poterit.[120]

Nel canone gli usi immorali del clero sono esplicitamente ricondotti a una consuetudine di matrice musulmana che avrebbe potuto influenzare negativamente la vita e le abitudini dei chierici; si vieta, per tanto, tale pratica, al pari di ogni altro rapporto con gli Agareni. Anche questo è un segno della crisi congiunturale, certo. Tuttavia, va osservato che qui non è in discussione la possibilità di commistione causata soltanto da un avvenimento cronologicamente ben determinato, la stabile conquista saracena, cioè, di un territorio cristiano, e, dunque, imputabile a influssi diretti legati alla vicinanza di una realtà istituzionale musulmana strutturata del tipo dell'emirato di Bari (tra l'altro, già caduto nell'871), o di centri, come Taranto o Amantea, rimasti ancora saldamente in mano musulmana dopo la stessa capitolazione dell'emiro di Bari, o di un qualche campo trincerato costiero, oppure la presenza contingente entro i confini urbani di mercenari saraceni assoldati nel corso di una qualche crisi militare. Ciò che preoccupa il legislatore è invece una consuetudine che si è stabilita tra le due parti nel corso del tempo, a causa di traffici e relazioni continue di antica data, durature.

Le occasioni di incontro e conoscenza reciproca erano molteplici, economiche, sociali e culturali, in termini antropologici. La violenza militare, le razzie, le profanazioni, le deportazioni di schiavi cristiani sono l'aspetto più tragico e drammatico di questa realtà, quello che per ovvie ragioni i cronisti latini percepivano maggiormente e registravano con passione nei loro scritti[121], facendo degli Agareni uno strumento dell'ira divina, anche se non l'uni-

---

[120] *Ibid.*, p. 326.

[121] Ovviamente queste non erano soltanto esagerazioni letterarie, anche le fonti documentarie registrano le tragiche conseguenze delle razzie saracene; esemplare a tal riguardo è una donazione del settembre dell'895 data a Benevento nella quale è inserita una clausola di salvaguardia a favore del figlio del donatore «qui a Sarraceni a plurimis

co[122]. La guerra, certo non quella totale a noi contemporanea, finiva in realtà per mettere in contatto uomini che altrimenti si sarebbero ignorati,[123] ben oltre le relazioni politico-militari o diplomatiche di vertice (di per sé assai ambigue, come si è visto), gli accordi e i trattati tra le due parti, gli scambi storico-artistici, oppure i traffici dei mercanti, che riguardavano comunque pochi e circoscritti ambienti.[124]

---

preteritis annis ductus est in captivitate fuerit reversus, quamvis tanquam mortuus existimamus eum esse», BROWN 2001, II p. 344. Ed è illuminante la legislazione di Adelchi, posteriore all'866, il cui prologo giustifica la decisione del principe di produrre una normativa che integra quella anteriore anche con l'*infestatio multarum gentium*, che opprime la sua gente, mentre nel cap. 3 si fa esplicito riferimento alla *pertubatio temporis* e nel 7 si menzionano «oppida et villae plurimae a paganis crematae sunt», cf. *Adelchis principis capitula*, L.L., p. 212, 3 p. 214, 7 p. 215.

[122] I Saraceni nelle fonti non sono specificamente qualificati come i nemici della fede. Si ha coscienza, certo, della diversità del loro credo, ma il vocabolario negativo utilizzato per qualificarli di volta in volta come nemici non diverge da quello utilizzato nel confronto di altri ancorché cristiani; esso è intercambiabile e serve a qualificare le *alienae gentes* quando contro di loro si combatteva e il nemico si macchiava di atroci nefandezze, cf. PALMIERI 1981, pp. 75-77; ID. 1987, pp. 602-06; BERTO 2001a, pp. 6-10. Sbaglia KUJAWIŃSKI 2006, p. 812 a scambiare la semplice coscienza nelle fonti della diversità di credo religioso per una qualificazione generale dell'alterità. In definitiva lo stesso vale per i greci qualificati nelle fonti longobardi meridionali in termini simili se non talvolta peggiori dei Saraceni, ma mai la coscienza della diversità di credo religioso li qualifica di per sé come nemici. D'altra parte, le fonti riflettono la realtà dei tempi, la violenza dei musulmani non fu una loro esclusiva e non inflisse lutti e dolore diversamente da quella di altri popoli di fede cristiana.

[123] Spostandoci in tutt'altro periodo storico e scacchiere, è significativo che KEDAR 1997, p. 289 abbia potuto individuare la testimonianza di uno scambio intellettuale tra un crociato e un ebreo nel bel mezzo delle stragi e del saccheggio seguiti alla presa di Gerusalemme del 1099.

[124] Sulla necessità di esaminare contemporaneamente su diversi piani la presenza saracena nell'Italia meridionale longobarda, oltre a quello immediatamente percepibile politico-militare degli indomiti razziatori e profanatori, su cui è vasta la bibliografia, e di individuare nelle fonti le tracce, per quanto labili, di scambi e condizionamenti esistenziali reciproci concreti, al di là dei rapporti politici, commerciali o di generici influssi tra le due civiltà, cf., in generale, MUSCA 1978 e più recentemente FENIELLO 2011b, DI BRANCO 2019, mentre per l'area di nostro specifico interesse cf. PALMIERI 1987. Un catalogo dei luoghi delle opere dei cronisti longobardi concernenti i Saraceni

La stessa Divisio dell'848/49, con l'intento di evitare ulteriori danni, vietava al cap. XXIV ogni successiva alleanza con i Saraceni; ma, sopra tutto, in essa Radelchi si impegnava solennemente a espellerli, con la sola eccezione di coloro che si erano convertiti ai tempi del principe Sicone (817-32) e del figlio di questi Sicardo (832-39) e non erano ritornati alla loro antica fede:

> Et amodo nullum Sarracenum in meum vel populi ac terre mee adiutorium seu amicitiam habere querimus, tam de his qui in omni provincia Beneventani principatus sunt, quam et de illis qui extra omnem Beneventanam provinciam sunt, et numquam eos contra vos irritans irritare faciam, et nullum eis adiutorium impendam vel impendere faciam, et adiuvabo vos absque omni iniusta dilatione usque ad summam virtutem sicut melius potuero cum populo mee partis, ut pariter expellamus de ista provincia nostra omnes Sarracenos quomodocumque potuerimus; et amodo, ut dictum est, nullum Sarracenum recipiam vel recipere permittam, preter illos qui temporibus domni Siconis et Sicardi fuerunt Christiani, si magarizati non sunt.[125]

Dal che è evidente che nei decenni precedenti, quando i vari contendenti dello scacchiere avevano utilizzato mercenari saraceni, o quando costoro avevano attraversato in armi i territori longobardi, indipendentemente dagli avvenimenti politico-militari, alcuni sbandati avevano gettate le armi e si erano stabilmente installati nel principato di Benevento, integrandosi in ambiente cristiano al punto che si erano convertiti, trovando così una soluzione ai propri problemi esistenziali, e, dunque, nell'848/49 non erano più nella condizione di essere espulsi.[126]

è in Berto 2001a; Id. 2014 e Id. 2018. Sulle diverse tipologie letterarie, cronachistiche e agiografiche, sopra tutto greche, nell'ambito di una ricerca comparativa si è soffermato Efthymiadis 2006. Con forza ha posto la questione Wolf 2012, in cui censisce le varie, e note, testimonianze della presenza saracena nell'Italia meridionale, senza tuttavia spiegare come la sua proposta metodologica di analisi transculturale possa essere concretamente attuabile in uno studio storico — a meno di non pensare che essa sia un dato presupposto grazie alla sola presenza di minoranze linguistiche e religiose e che si riduca al semplice accertamento dell'esistenza di esse — e senza definire gli eventuali condizionamenti reciproci, che, invece, presume. Successivamente la stessa Wolf ha ribadito perentoriamente il principio del metodo transculturale, ma a mo' di introduzione a un saggio di storia politica, nel quale non viene applicato, cf. Wolf 2014.

[125] Martin 2005a, 4 p. 212.

[126] La lettura di questa fonte fatta da Kedar 1991, p. 22, non è pertinente; molto probabilmente Radelchi si riferiva a convertiti, servi, o più probabilmente sbandati che si

All'opposto non mancano le testimonianze di cristiani che erano passati al campo avverso. Un esempio assai noto e clamoroso, ma più tardo, in terra bizantina, in Lucania, è quello di Luca, ricordato nel 1001/02 dal catepano d'Italia Gregorio Tarcaniota come *kafir* e apostata, il quale, dopo essersi convertito, si era messo a capo di una banda, forse di Agareni e di altri greci rinnegati come lui, e aveva fissato la propria base a Pietrapertosa, saccheggiando e occupando poi anche Tricarico.[127]

Similmente, nell'867 a Benevento va segnalato in un precetto di Adelchi un tal Erchemperto che era fuggito *ad Sarracenos*, mentre nell'899 Guaimario I di Salerno dà notizia di un tal Lupo che «cum Sarracenis ambulavit et pactuotes fuit». Nelle carte del principato salernitano tra il IX e il X secolo è attestato come antroponimo di cristiani *Sarracinus*, oppure il soprannome altrettanto eloquente di *qui dicitur, qui nuncupatus est Sarracinus*, portato da chi con molta probabilità aveva avuto a che fare in qualche modo con loro, per ragioni militari o commerciali, oppure era un musulmano convertito, che si era stabilito in quest'area, mentre nell'XI secolo questi stessi nomi e soprannomi sono riferiti unicamente alla generazione precedente.[128] La medesima antroponimia è largamente diffusa a Napoli, con la stessa cronologia; ma si sa che agli occhi dell'esterrefatto Ludovico II la città *videatur esse Panormus vel Africa*, come gli fa dire Anastasio Bibliotecario nella nota epistola diretta a Basilio I, e, quel che è peggio, non ostante tutti gli sforzi profusi, continuava a fornire ai Saraceni *arma et alimenta et cetera subsidia*, oltre un porto sicuro in caso di pericolo.[129] Anche a Oppido, Taranto e Vasto

erano integrati nel principato, abbandonando il mestiere delle armi, dedicandosi ad altre attività e forse sposando donne cristiane, anche se poi lo stesso principe temeva il rischio di apostasia, sempre possibile a causa della presenza di altri musulmani in armi.

[127] Il catepano dovette intervenire dopo che la crisi fu risolta, proprio per ridefinire i confini del territorio di Tricarico devastato dalla banda di Luca, che si era impossessata dei beni terrieri del distretto, cf. GUILLOU – HOLTZMANN 1961, 1 p. 12; ma su tutta la vicenda cf. pure GUILLOU – TCHÉRÉMISSINOFF 1976, p. 680. In generale vanno anche rilevate le sopravvivenze arabe e berbere nel dialetto della zona, cf. SERRA 1983.

[128] Per tutte queste testimonianze cf. PALMIERI 1987, pp. 607, 608 e 615. Sono prive di fondamento le due ipotesi di BERTO 2018, p. 164, secondo cui costoro o sarebbero stati discendenti di antichi schiavi affrancati, oppure persone con un aspetto tanto esotico da essere scambiati per Saraceni.

[129] Cf. PALMIERI 1987, pp. 622 e 624. Sull'epistola cf., *sup.*, n. 80. I duchi di Napoli hanno sempre tenuto rapporti ambigui con gli Agareni, sulla base delle necessità contingenti della loro politica alternavano le buone relazioni di amicizia e alleanza (i rapporti

abbiamo memoria tra X e XI sec. di cristiani con nomi arabi.[130] Tornando a Salerno, dobbiamo infine registrare il curioso e pacifico incontro per le vie della città del principe Guaiferio (861-80) con il saraceno Arrane narrato dall'Anonimo di Salerno, al quale il Longobardo dona il suo copricapo, nonché la sorprendente testimonianza del X sec. di al-Masʿudi (morto nel 956), che, in maniera del tutto infondata, fa di Salerno una città musulmana al pari di Bari e Taranto.[131]

Leone Marsicano, narrando dell'insediamento saraceno del Garigliano, osservava amaramente che «pro innumeris iniquitatibus nostris per quadraginta ferme annos degentes innumerabilia circumquaque mala gesserunt multumque christicolarum sanguinem effuderunt».[132] Tuttavia, Liutprando da Cremona ha lasciato una memoria di questo stanziamento più simile a

---

commerciali sono attestati fin dai primi del IX sec, mentre un contingente militare saraceno a Napoli è presente già nell'835/36) con gli scontri militari, cf., oltre alla bibliografia cit., più specificamente Di Branco 2019, pp. 70 sgg., 115-19, 127. D'altra parte, Napoli era anche universalmente nota nel mondo arabo per la sua produzione ed esportazione di panni di lino e in tal senso la testimonianza di Ibn Hawqal è inequivocabile, cf. Palmieri 1987, p. 623. In generale sul commercio del lino a Napoli cf. ora Feniello 2013, *ibid.* per la bibliografia. In più, dalla Napoli del IX secolo passavano i prigionieri dei Saraceni destinati alla schiavitù: è noto lo zelo del vescovo Atanasio (I) nel riscattare i prigionieri dei Saraceni che incrociava in città, cf. V.T.A., 4 p. 129.

130 Cf. Efthymiadis 2006, p. 592.

131 Cf. Palmieri 1987, p. 609. Secondo Di Branco 2019, p. 107 il riferimento a Salerno sarebbe un errore di lettura dell'editore e la città in questione dovrebbe intendersi Capua, effettivamente presa e devastata da Sawdan tra l'858 e l'860 (*ibid.*, pp. 71 sgg.) a differenza di Salerno, ma non occupata. Tuttavia, va sottolineato che il geografo arabo non fa riferimento nel passo in questione semplicemente a siti conquistati e devastati dai musulmani nel corso delle loro offensive, ma a centri rilevanti che «abitarono essi stessi per un certo periodo di tempo», quali erano per l'appunto Bari e Taranto; per tanto, anche se Salerno non fu mai conquistata militarmente, fu abitata da Saraceni (la stessa storiella dell'incontro tra Guaiferio e Arrane narrata dall'Anonimo è in definitiva da intendere come una sorta di metafora) e intrattenne con essi buoni rapporti e per questa ragione al-Masʿudi potrebbe aver equivocato a distanza di tempo considerandola una città musulmana al pari delle altre che costituivano l'emirato di Bari. Sull'identificazione del sito di Salerno in questo passo del geografo arabo cf. Mandalà 2014, p. 349, con il quale concorda Ducène 2018, p. 149.

132 C.M.C., I, 43 p. 114.

quella di un centro abitato fortificato,[133] popolato anche da donne e bambini, oltre che da prigionieri in attesa di riscatto o di trasferimento,[134] che non a un campo temporaneo, un ricetto, cioè, di soli guerrieri avidi di preda, utile a ripararsi tra una razzia e l'altra e custodirvi il bottino in attesa di trasbordarlo nei porti di provenienza. È da ritenere che ciò sia dovuto all'eccezionale durata dell'insediamento, dall'883 al 915, e dunque alla necessità di uno stanziamento più stabile. In effetti, ciò che tradizionalmente è stato definito come il *ribât* del Garigliano era assai probabilmente un campo fortificato[135] munito di palizzate, dotato forse di torri di avvistamento e altre munizioni difensive, che tradizionalmente si vuole ubicato presso la foce del medesimo fiume e sulla sommità di un'altura – per taluni proprio sul Monte d'Argento, tra il Garigliano e *Minturnae* – secondo uno schema insediativo dei *ribatât* costieri mediterranei ricorrente, il cui punto di forza era, infatti, costituito da un rilievo immediatamente a ridosso della costa. Esso, durante la battaglia finale del 915, fu incendiato dagli stessi Saraceni in fuga e c'è chi ha ritenuto che avesse propaggini fortificate articolate, che giungevano fino all'anfiteatro romano di *Minturnae*, trasformato così in una sorta di fortezza sulla costa a guardia di quell'approdo fluviale e della via fluviale, che giungeva fino al porto di Suio nell'entroterra.[136] Oggi, invece, si ritiene che quell'insediamento fosse stato ubicato su un'altura in posizione più arretrata, tra Suio e Castelforte a ridosso di un'ansa del fiume e non presso la foce del Garigliano.[137] Ovviamente la diversa collocazione geografica non

---

[133] Michele Amari sosteneva che «il campo del Garigliano cominciava a prendere aspetto di città: aveanlo rafforzato di ripari e torri; vi tenean le donne, i figliuoli, i prigioni, il bottino», AMARI 1986, vol II, p. 191. Liutprando scrive di una generica *munitio* in cima alla collina occupata dai Saraceni cf. L.A., II, 44 p. 53.

[134] Non è da credere che tutti i non combattenti presenti siano da considerarsi prigionieri, al pari di quelli in attesa di riscatto o di essere deportati come schiavi: probabilmente le donne ricordate da Liutprando erano cristiane, forse anch'esse inizialmente rapite, che qui sembrerebbero nella condizione di essersi unite ai razziatori; in tal caso i bambini ricordati potrebbero essere i loro figli, cf. *ibid.*

[135] Infatti, Erchemperto ricordando l'attacco Spoletino dell'885 «super Saracenos in Gariliano castrametatos» sottolinea che Guido II «hostiliter irruens, castra eorum dirructa depredavit et aliquantos eorum gladiis interfecit», E. 58 p. 178.

[136] Cf. FEDELE 1899, p. 192; VEHSE 1927, p. 181; GAY 1917, pp. 122 e 147; SALETTA 1971; AMARI 1986, vol. II, p. 191; SKINNER 1995a, p. 38; VALLARO 2000, p. 55; MARAZZI 2007, p. 183; METCALFE 2009, pp. 16, 21 e 48; FENIELLO 2011b, pp. 61, 62; BERTO 2018, p. 10.

[137] Cf. DI BRANCO 2019, pp. 148 sgg.

modifica affatto la natura del campo fortificato testimoniata da Liutprando da Cremona, né, tanto meno, smentisce la presenza di una popolazione tanto diversificata e in qualche misura stabile.

Questa testimonianza stride apparentemente con quella di Ibn Hawqal. Il viaggiatore arabo, che non visitò l'Italia meridionale peninsulare, ma la Sicilia; era a Palermo nel 972-73 e ci ha lasciato una singolare attestazione di qual genere di avventurieri popolasse i *ribatât* musulmani siti sulle sponde del Mediterraneo, ricettacoli di predoni pronti a ogni avventura e iniquità, prendendo a esempio proprio quelli ubicati intorno a Palermo, che visitò, per tanto, di persona, posti dunque, come era di norma, ai confini del mondo islamico con la cristianità.[138] Allora si potrebbe essere indotti a ritenere che

[138] Sulla testimonianza del viaggiatore arabo cf. B.A.S, vol. I, p. 19. Di recente sui *ribatât* siciliani cf. METCALFE 2009, pp. 61, 62. Non è da credere, come vuole, invece, FENIELLO 2011b, pp. 42, 48, 59, che la testimonianza di Ibn Hawqal sia inficiata dalla sua istintiva avversità e repulsione verso i musulmani siciliani (sull'ostilità e il profondo disprezzo del viaggiatore per i suoi correligionari siciliani cf. GABRIELI 1961; oltre tutto Ibn Hawqal era favorevole ai fatimidi, cf. PICARD 2017, p. 112). Né, tanto meno, che i *ribatât* fossero popolati solo da fedeli e devoti musulmani (FENIELLO 2011b, pp. 60, 61), i quali non per questo erano meno pericolosi per i cristiani del tempo, quando su quiete terre si abbatteva la loro violenza o avevano qualche scrupolo morale nei confronti degli 'infedeli' che combattevano, quando muovevano le loro spedizioni predatorie (e basta ricordare, per fare un esempio assai noto, ciò che sulla guerra santa scriveva il predicatore Ibn Nubata, morto nel 985, cf. VASILIEV 1950, p. 294; in generale, per una rapida sintesi delle teorie a riguardo cf. BAT YE'OR 2009, pp. 371 sgg. e sull'evoluzione del *jihad* dalle prime formulazioni a quello praticato 'sulle coste' cf. PICARD 2017, pp. 103 sgg., 228 sgg., 241 sgg.). Le terre dell'Italia meridionale erano infatti considerate *dar al-Harb*, il territorio di confine, cioè, dove era lecito e obbligatorio scatenare periodicamente devastazioni e violenze, preludio di un'eventuale invasione e aggregazione all'Islam, col fine non solo di depredare, ma di annichilire le popolazioni e i loro governanti. Dunque, allora, come ancor oggi accade per chi ha aderito al *daesh*, o ad altre organizzazioni criminali espressione della violenza del *jihad* dell'islam contemporaneo, i fanatici devoti che credono di attuare i precetti islamici (e non per questo sono meno pericolosi di altri) si confondono con i sadici sanguinari, i trafficanti della peggiore risma, con ogni genere di avventurieri in cerca di facili e immediati guadagni, sbandati e rinnegati che credono di dare così un senso alla loro oscura esistenza, per lo più alla ricerca di facili guadagni terreni e violente scorciatoie per il loro paradiso, proprio nel senso della testimonianza di Ibn Hawqal; per quanto possa sembrare paradossale, ancor oggi sono non di rado proprio gli uomini più rozzi e brutali, i meno istruiti, per lo più sbandati, a diventare i più fanaticamente devoti. In più, come opportunamente ha sottolineato STASOLLA 1988, p. 81, la massa militare

anche il campo del Garigliano fosse del medesimo tipo. Tuttavia, nel caso specifico l'insediamento, che pur conservava peculiarità guerriere, divenne nel tempo tanto stabile da apparire a Michele Amari quasi un embrione di città, con una popolazione assai composita.

Inoltre, lo stesso Liutprando da Cremona riteneva che tutte le città dell'Italia meridionale longobarda e bizantina fossero state occupate, proprio mentre i Saraceni si fortificavano nei pressi del Garigliano, e che in esse si fosse stabilito un curioso condominio:

> Eodem tempore Saraceni ab Africa ratibus exeuntes Calabriam, Appuliam, Beneventum, Romanorum etiam poene omnes civitates ita occupaverunt, ut unamquemque civitatem mediam Romani obtinerent, mediam Africani.[139]

D'altra parte, al tempo dell'assedio di Ludovico II a Bari, l'imperatore, sollecitato da messi calabresi, organizzò una spedizione contro Amantea: i suoi armati sorpresero in una valle, forse quella del Crati, i Saraceni intenti a mietere il grano, ulteriore segno di un loro stabile insediamento.[140]

Tra l'880 e l'886 il patriarca Fozio rispose ad alcuni quesiti dell'arcivescovo di Reggio di Calabria Leone, concernenti le procedure per impartire il battesimo nelle zone occupate dai 'barbari' e rimaste prive di clero, le disposizioni da prendere nei confronti delle mogli di preti e diaconi violentate dagli Agareni, la necessità di battezzare i neonati saraceni, se le madri lo avessero chiesto, esortandole poi ad assicurare un'educazione cristiana ai loro figli, l'obbligo di trovare il modo di portare l'eucaristia ai prigionieri cristiani, anche servendosi di donne, siano state esse diaconesse oppure no, e il perdono e l'ammissione all'eucaristia dei bambini deviati dai cattivi costumi dei Saraceni.[141] Questioni che sorgono dunque in un territorio stabilmente occupato da musulmani (dove non risiedono solo dei guerrieri, ma intere famiglie, anche se è probabile che

---

dei musulmani che hanno imperversato nell'Italia peninsulare dal IX sec. in avanti era costituita da berberi di recente islamizzazione, considerati sudditi di seconda categoria negli emirati d'Africa e di Sicilia, i quali «cercavano (…) non tanto l'attuazione di un dovere religioso (…), quanto piuttosto l'utile immediato, il bottino, l'affermazione di se stessi che non era possibile nelle terre d'origine». In generale sul ruolo dei beduini, mossi più dal desiderio di bottino che dalla fede, negli eserciti islamici cf. CANARD 1965b, p. 41.

[139] L.A., II, 44 p. 53.

[140] Cf. DI BRANCO 2019, pp. 88 e sgg. È Andrea da Bergamo a lasciare memoria dei Saraceni che mietevano insieme con i loro prigionieri, B.A.H., 17 p. 53.

[141] Cf. P.E., 297 pp. 163-66; su di essa cf. PERTUSI 1972, p. 508; MARTIN 1998, p. 488; TORRE 2002-03; FENIELLO 2011b, pp. 112-14.

le donne che chiedono di battezzare i propri figli siano state cristiane calabresi razziate e finite spose, forzatamente o no, di musulmani) e che impensieriscono l'arcivescovo Leone, proprio quando a Benevento una sinodo diocesana affrontava problemi connessi alla frequentazione con i musulmani e alla nefanda influenza dei loro costumi sui chierici.

Inoltre, ancora a Reggio di Calabria l'emiro di Palermo al-Hasan nel 952/53 in occasione di una tregua eresse, al centro della città, una moschea con un minareto, ordinando di non impedire ai musulmani di frequentarla e che se vi fosse entrato un prigioniero musulmano, anche se apostata, convertito cioè al cristianesimo, vi rimanesse sicuro; di proibire l'ingresso ai cristiani; di non vietare l'appello quotidiano del *muezzin* alla preghiera, con la minaccia che se fosse stata sottratta una sola pietra dall'edificio, avrebbe distrutto tutte le chiese di Sicilia e d'Africa.[142] Costruire una moschea al centro di quel capoluogo fu di certo una manifestazione di potere dell'emiro, iniziativa che tra l'altro rientrava nelle sue prerogative istituzionali, il quale evidentemente pensava di insediarsi stabilmente sulle coste calabresi, ma anche il segno dell'esistenza di un popolamento stabile di musulmani, sia pur esiguo, che non doveva essere costituito soltanto dai suoi guerrieri, in quegli anni tra l'altro in perenne movimento, oppure dai 'prigionieri' esplicitamente ricordati nel suo proclama. D'altra parte, sappiamo che Reggio di Calabria e il territorio di essa ancora nell'XI secolo erano abitati da musulmani, e nelle stesse zone, ma a metà del XII sec., si trovavano ormai solo dei convertiti, che si erano sposati con donne cristiane e qualcuno era riuscito a diventare perfino prete ortodosso.[143] Anche Amato di Montecassino sapeva che Reggio di Calabria era abitata da Saraceni e cristiani, che, tra l'altro, combatterono insieme per il Guiscardo contro i 'pagani' di Sicilia.[144] Infine, ancora nel primo quarto del XII sec. Luca vescovo di Bova inveì contro gli usi 'agareni' diffusi a Reggio di Calabria.[145]

---

[142] È Ibn al-Hathir a scrivere delle imprese di al-Hasan a Gerace e Reggio di Calabria nel 952/53, cf. VASILIEV 1950, p. 159; B.A.S., vol. II, p. 339. L'edificio non durò a lungo, la così detta *Cronaca siculo saracena di Cambridge* ricorda infatti al 955/56 la distruzione della moschea, dopo la presa bizantina della città, *ibid.*, p. 106. Sulla vicenda cf. FALKENHAUSEN 1991 p. 269, che fa di questa testimonianza la prova dell'esistenza di un popolamento musulmano della città legato al traffico della produzione serica calabrese con la Sicilia.

[143] Cf. GUILLOU 1974, p. 156. Oltre a ciò, è attestata un'antroponimia genericamente araba nella Calabria bizantina, cf. GUILLOU 1986.

[144] A.M., V, 11 p. 234.

[145] Cf. FALKENHAUSEN 1991, p. 270.

Nel mezzo delle violenze che negli anni Quaranta del X sec. devastavano le Calabrie, al punto che la sola Rossano poteva resistere agli Agareni, per l'orografia dei luoghi e la possenza delle sue mura di certo, ma, sopra tutto, secondo l'agiografo, per l'intervento miracoloso della Vergine, san Nilo fu il protagonista di una singolare avventura: messosi in viaggio da Rossano, intorno al 940, per raggiungere il monastero di S. Nazario nel Mercurion, lungo la strada finì con l'imbattersi in una banda di Saraceni, i quali, tirate le barche a secco, in attesa del vento favorevole, si riposavano sdraiati all'ombra di un bosco. Il Santo si spaventò molto, perché, non ancora monacato, era vestito di abiti preziosi e temeva di essere aggredito e derubato o, peggio, catturato, ma non ostante le sue paure intavolò una quieta discussione con uno di questi predoni, che l'inseguì poi per donargli dei viveri, mentre Nilo, paralizzato dalla paura, pensava affannosamente che lo stesse seguendo perché volesse finirlo. L'agiografo presenta tutta l'avventura come un miracolo premonitore, ma anche questo è un esempio di come nel bel mezzo di una scorreria si potessero stabilire rapporti non violenti con degli Agareni.[146] La *Vita* di san Vitale di Castronovo (†994) registra tra i vari miracoli del Santo uno concernente una banda di Saraceni. All'avvicinarsi del nemico i monaci fuggirono, tranne Vitale; il monastero era privo delle ricchezze che i razziatori speravano di trovarvi e decisero allora di decapitare il santo monaco, ma il Saraceno, che avrebbe dovuto ammazzarlo, al momento di levare la spada fu avvolto da una nube e colpito dalla folgore; cadde così ai piedi del monaco, che compì un miracolo, rianimandolo con il segno della Croce, al che tutti i Saraceni si prostrarono ai suoi piedi, chiedendo il suo perdono. A questo punto Vitale tenne una predica e si fece promettere solennemente dai presenti che non avrebbero più combattuto i cristiani.[147] Anche questa è l'ennesima prova della santità del monaco, certo,

[146] Cf. BIOS, 6 pp. 51, 52 e N.V., 6 pp. 18-20. Un altro episodio del *Bios* è degno di nota: tre monaci vennero catturati da razziatori musulmani e condotti in schiavitù a Palermo; Nilo scrisse all'emiro per riscattarli inviando dei doni, che gli vennero restituiti; furono liberati i confratelli, che rientrarono con altri doni e una lettera di invito a trasferirsi in Sicilia, nella quale l'emiro al-Qasim dichiarava che se avesse saputo prima della razzia l'identità del santo monaco gli avrebbe inviato un'insegna da appendere fuori al monastero per evitargli le violenze subite, cf. BIOS, 70, 71, pp. 110, 111 e N.V., 70, 71, pp. 86-88.

[147] V.V.A., 14 p. 31. Su questa vita cf. DA COSTA-LOUILLET 1959-60, pp. 125-30. Va sottolineata la singolarità delle esperienze di Nilo e Vitale; potrebbero non essere considerate eccezionali, se si pensa a sant'Elia il Giovane (823-903), che ha predicato tra i musulmani, tra costoro ha fatto miracoli e molti ha convertito (cf. *ibid.*, pp. 95-109),

ma è singolare che il miracolo avvenga con la forza della parola e dei gesti e non con le armi dei cristiani o delle schiere celesti. Si tratta di una vicenda che stride fortemente con l'impresa di san Luca di Dèmena o d'Armento del 976 ca, quando egli stesso armò i suoi monaci del monastero di Armento e li guidò in battaglia alla vittoria *crucisque signo munitus* e apparve ai Saraceni terrorizzati dalle folgori divine su un cavallo 'candidissimo', sostenendo il combattimento con le sue preghiere, al punto che il nemico fu sbaragliato, in parte ucciso, in parte fatto prigioniero e in parte fuggito a gambe levate dopo aver abbandonato le armi.[148]

Diversamente san Fantino di Taureana salva i suoi i suoi da un attacco saraceno grazie a una miracolosa tempesta che fa naufragare la nave degli Agareni che stava per approdare e saccheggiare il luogo dove erano soliti riunirsi i fedeli il 24 luglio per festeggiare il santo; i sopravvissuti al naufragio, riconosciuto il miracolo, chiesero di essere battezzati, desiderando di non rientrare più alle loro sedi.[149]

Ebbene, pur distinguendo nella nostra analisi i diversi attori di questa vicenda, gli eserciti più o meno organizzati, guidati da chi ricopriva un ruolo istituzionale, dalle masnade di predatori, i capi militari con mire espansio-

---

tuttavia, la sua opera di evangelizzazione non si svolse in Italia, ma in Nordafrica e nel Vicino Oriente, cioè, in uno stabile contesto istituzionale musulmano, popolato anche da cristiani, a differenza degli altri due santi monaci che invece si trovarono a operare in una terra devastata dal *jihad*. D'altra parte, lo stesso sant'Elia, quando rientrò in Italia, oltre a predire le devastazioni e le stragi compiute dal terribile Ibrahim II in Sicilia e nelle Calabrie, mentre era ad Amalfi, con la forza della preghiera e dei suoi digiuni, compì il miracolo della morte improvvisa dello stesso Ibrahim all'assedio di Cosenza il 23 ottobre del 902 (cf. *ibid.*, p. 105). Successivamente liberò miracolosamente uno schiavo cristiano condotto in Africa, facendolo riapparire libero a Salina tra i suoi cari (*ibid.*, p. 106). Sant'Elia lo Speleota (860/70-960) salvò, invece, il suo monastero dall'attacco saraceno con un miracolo: un'eclissi improvvisa fece piombare la banda di aggressori islamici nell'oscurità più profonda, obbligandoli a indietreggiare confusi, perché al buio si erano persi (cf. *ibid.*, p. 121).

[148] V.S.L., p. 240. Su tutta la vicenda cf. CARUSO 2003, pp. 319-38. Anche per il monachesimo latino va segnalato un miracolo simile, quello di san Martino di Monte Massico; ma in questo caso è il santo protettore, invocato dai monaci terrorizzati in difesa del monastero, ad apparire all'improvviso, a esortarli a prendere armi e cavalli e guidarli in battaglia, scontrandosi per primo con l'oste nemica, facendo grande strage di Agareni e conducendo i monaci del monastero a lui dedicato alla vittoria (*post* 895), cf. MORETUS 1906, 8 pp. 254, 255; P.D.C., 8 pp. 837, 838 e C.V., vol. I, pp. 374, 375.

[149] Cf. SALETTA 1963, pp. 70, 71.

nistiche, alla ricerca di conquiste in cui realizzare una qualche stabilità territoriale e istituzionale, nel tentativo di allargare i confini dell'Islam, come Apolaffar, Kalfun, Mufarrag, Sawdan o, più tardi, al-Hasan, dai capibanda che imperversavano con i loro uomini per un breve lasso di tempo, devastando e saccheggiando un territorio ben circoscritto e che, paghi del bottino, rientravano subito dopo alle loro basi,[150] determinate relazioni con le popolazioni cristiane, altrimenti inspiegabili, che giungono a condizionare finanche il clero cattolico, non dipendono soltanto dalla presenza effettiva di un emirato, dalla cronologia di esso, ma da un'antica consuetudine attestata a più livelli di rapporti comuni.

La paura allora nella sinodo dell'ultimo quarto del IX secolo che in terra cristiana potesse attecchire, per una serie di ragioni convergenti, una consuetudine musulmana era forte e questo rischio andava contrastato con decisione.

Un altro canone di un certo interesse è il X, nel quale si censurano i chierici sottoposti ai laici che agiscono come loro 'ministri e vassalli'. In questo caso l'interesse per noi è sopra tutto semantico, per la terminologia usata:

> Decimo ponitur hoc, quod cum gemitu dicimus: Inter caetera enim vitia, quibus se cotidie inquinant aliquanti sacerdotes, hoc, ut audivimus, nequiter adiciunt, ut se faciant ministros et bassallos laicorum pro iniqua defensione, ut liceat eis impune facere omne malum et iniquitatem. Unde monentes et arguentes nunc immobiliter definimus, ut nullus sacerdotum hoc amplius facere praesumat, sicut hactenus aliqui fecerunt, ut bassallus et minister sit laicorum. Et malum quidem hoc nomen et confusio est in aecclesia Dei. Re vera enim pia religione et sanctitate laici debent esse subiecti sacerdotibus, non sacerdotes laicis, quod

---

[150] In termini macrostorici Gabrieli ha posto in tal modo in risalto le differenze strutturali tra i musulmani di Sicilia e quelli che imperversarono nell'Italia meridionale: «Vale qui per noi più che mai la celebre contrapposizione fra sedentari e nomadi teorizzata da Ibn Khaldun: dove gli Arabi arrivarono a fissarsi al suolo (nel nostro caso, leggi Sicilia), ivi fiorì civiltà; dove rimasero nomadi (e nomade in ambiente non desertico può considerarsi la loro posizione in terraferma, salvo quei due o tre punti che sappiamo), si sfrenarono allo stato puro le innate qualità beduine di violenza e rapina (…). Questa sostanziale sterilità della presenza araba in Italia ha la sua riprova nel disinteresse della storiografia musulmana stessa, che considerò la Gran Terra non più che teatro avanzato di un *gihàd* marginale alle forze attive dell'Islàm», GABRIELI 1979, pp. 145, 146. Proprio queste differenze allora spiegano il silenzio 'assordante' delle fonti arabe sulle imprese delle 'gualdane' islamiche nell'Italia meridionale peninsulare, con l'eccezione proprio delle spedizioni organizzate dai condottieri che si pongono alla testa di armate di una certa consistenza con il fine di conseguire una stabile conquista territoriale come il già ricordato al-Hasan, su di lui cf. pure B.A.S., vol. III, p. 647.

magna est turpido. Si quis vero ulterius fecerit hoc, certe cum gravi vindicta gradu privabitur.[151]

Il riferimento ai *ministri ac bassalli laicorum*, infatti, rinvia ai modesti tentativi di introdurre gli istituti carolingi e nuovi tipi di rapporti vassallatico-beneficiari, che negli anni di Ludovico II, con il vano tentativo di istituire una rete comitale affidata a conti franchi a lui fedeli,[152] raggiunsero la massima intensità e che finirono con il condizionare pure il vocabolario delle fonti.[153] Per tanto, se il canone usa questa terminologia esso non dovrebbe

---

[151] C.E., pp. 326, 327.

[152] Non è il caso di affrontare qui un tema tanto complesso e denso di sviluppi per la successiva storia istituzionale e politica longobarda meridionale. Vale la pena di ricordare che il colpo di mano dell'871 fu reso possibile dal fatto che Ludovico II era a Benevento solo con la sua famiglia, il suo seguito diretto e pochi armati, che l'imperatore aveva disperso in periferia tutti i suoi vassalli, insediandoli nei vari gastaldati, per tenere il territorio del principato, al punto che Ludovico si difese personalmente imbracciando le armi. Inoltre vanno ricordati quei pochi conti franchi, dei quali le fonti hanno tramandato il nome, posti nei momenti di crisi alla guida di gastaldati strategici, oppure utilizzati con piccoli corpi di armati in spedizioni periferiche e a margine di quella principale dell'armata imperiale, che finirono per alterare, sia pure in maniera contingente, il quadro istituzionale longobardo. Le conseguenze in periferia dell'insediamento di un fedele di Ludovico II sono testimoniate con grande lucidità dai *Chronica Sancti Benedicti Casinensis*, che narrano delle gesta del franco Magenolfo, un chierico che aveva sposato Ingena, una nipote di Engelberga. Costui, mentre era in viaggio «ut sibi ab imperatore glorioso petere, quo vivere loco seu et habitare posset», cambia programma e si insedia a Pontecorvo, trasferendovi la moglie e la famiglia che allora risiedevano a Salerno, verosimilmente dall'epoca del principe filofranco Ademario; qui ben presto si impossessa del castello, scalzando il gastaldo Radoaldo, e allora «rurem populum et indisciplinatum, quem invenit, docuit more palatii esse prudentissimum. Et qui prius non noverant nisi cepe et alei, nunc ab eis census principales exquiruntur solidi, etiam et in hostili armati proficiscuntur exercitu», cf. C.S.B.C., 18 e 23 pp. 26 e 27. Di certo questo è un caso limite e va interpretato come l'isolata azione di una specie di avventuriero; tuttavia, sbaglia l'editore della fonte a fare di queste espressioni soltanto delle esagerazioni retoriche (*ibid.*, p. 72). I legami di parentela con la famiglia imperiale, il preciso riferimento agli usi palatini e alla leva militare vanno nella direzione di un'alterazione dei rapporti pubblici tradizionali in periferia, sconvolti dall'arrivo del Franco, che introdusse nuovi usi divergenti da quelli antichi longobardi.

[153] Bisogna stabilire un nesso, infatti, con il penultimo capitolo della *Divisio* (MARTIN 2005a, 4, XXVII p. 214) concernente gli *honorati et vassalli*, cioè coloro che ricopriva-

essere stato redatto molto tempo dopo la definitiva conclusione della parabola meridionale di Ludovico II.

Se continuiamo a scorrere il testo vediamo che alcuni canoni ribadiscono nuovamente quelli conciliari anteriori, evidentemente ancora disattesi, sette su ventidue, mentre gli altri formulano norme nuove e sono assenti, come già detto, i riferimenti istituzionali agli usi di Chiese limitrofe. In più, in questa sinodo si fa riferimento a questioni concrete da affrontare e ad abusi da reprimere, mentre mancano i riferimenti all'assetto più generale delle istituzioni ecclesiastiche, come era avvenuto nel concilio precedente. Come è stato già osservato, i canoni non sono frutto di una decisione collegiale di più vescovi, introdotti dal verbo *statutum est*, come nel concilio anteriore, ma si fa in questo caso esplicito riferimento all'autorità pastorale di un solo vescovo (canoni XIX, XX e XXIII).[154] A differenza del concilio non abbiamo la trascrizione puntuale di atti anteriori, del tipo di quelli già esaminati della *Vetus Gallica*, ma il richiamo generico a norme conciliari antiche, compatibile con le conoscenze di un vescovo colto di una diocesi importante come quella di Benevento, che, per giunta, aveva già contribuito a organizzare e presenziare il precedente concilio.

La prigionia di Ludovico II dell'871 prima e la definitiva rinuncia dopo la campagna dell'873 di una qualche politica meridionale da parte dell'Impero, poi, aprì un nuovo periodo di guerre e devastazioni, di profonda incertezza, di scontri tra i vari organismi politici, ognuno dei quali perseguiva ancora il sogno di un'impossibile egemonia, di saccheggi saraceni, che costrinsero il pontefice romano a intervenire in prima persona, vista la latitanza dell'Impero carolingio. In questo vuoto politico si inserì Basilio I: sono questi infatti gli anni della lenta riconquista bizantina che iniziò con la presa di Bari dell'874 e culminò con quella di Benevento, divenuta così la capitale del *thema* di Langobardia dall'891 all'893. Ecco che in tal modo si giustifica pienamente, visto il riacuirsi della crisi e le difficoltà esistenziali, la convocazione di una

---

no un ufficio e i vassalli. La *Divisio*, come si è visto, è un atto redatto sotto il diretto controllo di Ludovico II ed è una tappa importante per comprendere le alterazioni che i franchi determinarono anche nell'Italia meridionale nei rapporti tra uomo e uomo, fondamentali sulla questione sono gli studi di LEICHT 1943a; ID. 1943b; ID. 1996. Successivamente ha riproposto la questione MARTIN 1980, p. 562, dove esamina anch'egli il penultimo capitolo della *Divisio* e segnala un unico vassallo attestato dalle fonti a Salerno nel giugno dell'874; dello stesso autore cf. ID. 2005a, p. 156, dove riconduce parimenti alla presenza franca la testimonianza dei vassalli nella *Divisio*.

[154] Per brevità si rinvia al confronto testuale degli atti delle due assemblee fatto da MARTIN 1995a, pp. 54-59.

sinodo per ribadire i decreti del precedente concilio, aggiornandoli, quando riesplodono contemporaneamente tutti quei violenti contrasti, che parevano ormai definitivamente sopiti nell'866. Questa volta l'iniziativa di convocare una sinodo dovette essere presa dalla sola Chiesa di Benevento, il cui presule Aione tenne il governo di essa ancora fino all'886, e molto probabilmente proprio a opera di questi e forse nel decennio compreso tra la seconda metà degli anni Settanta, quando Giovanni VIII gli scriveva, facendo affidamento su di lui, sapendolo al suo fianco nell'offensiva diplomatica antisaracena, e la sua morte. Questa cronologia giustificherebbe sia i timori degli influssi islamici, sia l'uso del termine *bassallus*, altrimenti ingiustificato in un atto più tardo o comunque troppo distante dagli anni dell'egemonia di Ludovico II sull'Italia meridionale, coerente in un testo redatto da un presule che era stato un protagonista proprio di quella congiuntura.

Per quel che concerne gli ebrei la sinodo non ripropone per intero il complesso e articolato canone IX del concilio, ma solo parzialmente; e cioè l'ultimo capoverso, ovvero quello che era stato, come si è già osservato, frutto della discussione collegiale, e non la semplice trascrizione di atti anteriori, nel quale abbiamo già rilevato la novità delle disposizioni sul rispetto della domenica. Infatti, il canone III della sinodo dichiara:

> Tertio statutum est ut nullo in loco permittatur Iudeis puplicum officium facere aut de lege contendere aut quocumque modo christianum hominem possidere vel dominari ei aut dominico die aliquam operationem facere. Quod si quis repertus fuerit deinceps agere, gravius corripiatur, ne ulterius fieri audeat.[155]

Con le decisioni pastorali delle due assemblee la Chiesa dell'Italia meridionale longobarda si allinea così anch'essa alle posizioni di quella carolingia, facendo propri i timori sulla commistione tra i credenti delle due fedi e sulle possibili influenze negative degli ebrei sui cristiani, e riproponendo perfino una normativa anacronistica, vista l'impossibilità di trovare un ebreo giudice o teloneario in qualche principato longobardo o in qualche ducato romano-bizantino.[156]

---

[155] C.E., p. 324.

[156] L'unica testimonianza, sulla quale ci siamo già soffermati, di un qualche ruolo amministrativo svolto da ebrei in un principato longobardo proviene da Capua e riguarda il nonno di Achimaaz ben Paltiel, che, secondo il cronista, attivo alla metà dell'XI sec., sarebbe stato messo dai principi di quella città a capo delle finanze pubbliche e dunque sarebbe stato titolare di una carica palatina, poi passata al padre del cronista. Non è possibile verificare tale affermazione; di certo pare esagerata, ma qualche coinvolgi-

Stabilita la natura, la sede e la cronologia dei provvedimenti adottati, resta da capire se abbiano avuto, oppure no, una qualche conseguenza tangibile sulla vita delle comunità ebraiche. Dalle fonti che abbiamo già esaminato sulla storia degli ebrei in terra longobarda la risposta è negativa e non sono registrabili cambiamenti posteriori nel quadro documentario già delineato; bisogna, infatti, spostare in avanti, all'XI secolo, il mutamento delle condizioni di vita degli ebrei dell'Italia meridionale longobarda e dei loro rapporti con i cristiani. Certamente la presenza di importanti comunità in territorio longobardo rende plausibile in un generale quadro normativo di rinnovata iniziativa vescovile la volontà dei presuli di isolarle, evitando possibili commistioni con i cristiani; ma al di là di possibili sanzioni a carico di qualche chierico disubbidiente, delle quali comunque non rimane evidenza documentaria, non possiamo ipotizzare altro. I provvedimenti adottati non mutarono la vita degli ebrei e ciò a causa del più generale contesto istituzionale e dell'eccentricità dell'Italia meridionale longobarda rispetto all'universo carolingio.

Se ci spostiamo oltre confine, vediamo che nella seconda sinodo a cui abbiamo fatto riferimento, quella di Oria dell'887, di ebrei non si parla neppure. La riunione avvenne in un contesto diverso, di forte stabilità istituzionale, dovuto alla piena affermazione dell'autorità bizantina sui territori pugliesi di lingua latina e diritto longobardo. A Oria era stato insediato lo spodestato principe beneventano Gaiderisi, che dopo la sua deposizione nell'881 era riuscito, probabilmente nell'882, a rifugiarsi fortunosamente a Costantinopoli, dove ricevette la dignità di protospatario imperiale e da dove rientrò nelle Puglie per comparire al seguito del primicerio Gregorio, attestato dalle fonti almeno fino al marzo dell'885.[157] In questo clima il vescovo Teodosio pensò bene di indire una sinodo per mettere ordine, come si è già detto, nella sua Chiesa, ispirandosi, nelle linee generali, al dettato delle due precedenti assemblee vescovili beneventane, ma in forma generica. D'altra parte, dal punto di vista normativo a Oria la necessità di istituire una barriera formale tra cristiani ed ebrei non si poneva per l'autorità vescovile,

mento degli ebrei di quella città capitale, in forme che ci sfuggono, nell'amministrazione delle finanze pubbliche dovette pur esserci stato. Sta di fatto che questa è un'ulteriore prova di come le decisioni conciliari prese a Benevento, che interdicevano agli ebrei l'esercizio di cariche pubbliche, siano state in realtà del tutto disattese.

[157] Cf. Falkenhausen 1978, pp. 22, 177; Ead. 1982, p. 49, secondo la quale le intenzioni di Gregorio erano quelle di tenere Gaiderisi attivo sullo scacchiere per poterlo imporre nuovamente a Benevento, se si fosse mostrata l'occasione propizia. Su Oria in quel torno di anni cf. Errico 1906, pp. 41 sgg.

perché esisteva già, grazie alla legislazione discriminatoria bizantina; le uniche questioni da affrontare erano costituite dall'immoralità del clero, dalla corretta regolamentazione della liturgia e della vita ecclesiastica dei fedeli. In più, Teodosio aveva probabilmente già avuto modo di trattare in ben altri termini il problema dei rapporti tra le due comunità nella sua città.

Oria al tempo di Basilio I (867-86), come abbiamo già visto, era stata testimone delle persecuzioni antigiudaiche, anche se per Achimaaz ben Paltiel si riuscì a evitarle miracolosamente in città. Tuttavia, le violenze furono tali che ancora alla metà dell'XI sec. lo stesso cronista ebreo ne tramandava memoria. In questo clima così ostinatamente missionario il vescovo Teodosio di Oria organizzò una processione, per portare solennemente in città attraverso la Porta Ebraica, e dunque attraversando il quartiere ebraico, le reliquie del santo eremita palestinese Barsanofio. Non riuscì nel suo intento e si limitò allora ad allogare le reliquie in una chiesa posta accanto alla medesima porta, al di fuori, quindi, del quartiere giudaico e delle mura cittadine, in un sacello del quale resta oggi una testimonianza epigrafica. Gli atti della traslazione spiegano l'arresto della processione e l'impossibilità a proseguire con un miracolo: il santo non volle entrare in città perché altri erano i santi protettori di Oria, le reliquie dei quali erano già nella cattedrale, manifetsando la volontà di restare fuori le mura a protezione di esse, per difenderle così da insidie visibili e invisibili, quasi fossero le reliquie stesse delle mura invalicabili.[158] Cesare Colafemmina ipotizza, invece, che l'agiografo celi con lo stratagemma del miracolo una più concreta e combattiva opposizione degli ebrei all'iniziativa del vescovo,[159] riconducendo l'iniziativa della traslazione e della solenne processione a un intento «proselitistico», oppure «provocatorio», del vescovo Teodosio.[160]

---

[158] Cf. S.B.T., 17-18 pp. 25, 26; B.H.L., 1000.

[159] Cf. COLAFEMMINA 1980b, pp. 121, 122.

[160] Cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, p. 129. Per Martin, Teodosio era romano, oppure napolitano, e fu inviato a Oria subito dopo la riconquista bizantina, per mettere ordine in quel territorio sconvolto dai Saraceni, assolvendo anche al compito di apocrisario a Costantinopoli per due papi, Adriano III e Stefano V, cf. MARTIN 1993b, pp. 591, 630. La tradizione locale lo fa invece figlio di uno stratega e protospatario, dando rilievo alla sua giovinezza trascorsa a Costantinopoli, cosa che giustificherebbe la buona conoscenza del greco, oltre a quella degli ambienti di corte, e, dunque, le missioni pontifice successivamente affidategli, cf. ERRICO 1906, p. 221. In ogni caso il vescovo oritano fu assai solerte nel culto delle reliquie, come la stessa vicenda della traslazione del corpo di Barsanofio dimostra; a Roma riuscì a ottenere le reliquie di Crisanto e Daria, nonché quelle di Diodoro e Mariniano, martiri, che collocò nella cattedrale oritana da

In più, è proprio nella Oria di Teodosio che Achimaaz colloca una delle miracolose avventure dei suoi avi. Nell'episcopio della città, definito dal cronista «dimora di immondezza», cioè sede di impurità idolatrica, dopo una discussione sulla *Torah* tra il vescovo e r. Hananeel si passa a discutere del calendario giudaico; ma il dibattito degenera in una curiosa scommessa: i due si trovarono in disaccordo sull'ora del novilunio e il vescovo, sicuro dei suoi calcoli, scommise il suo migliore cavallo, o una somma di denaro equivalente al valore di questo di 300 pezzi d'oro, contro la conversione al cristianesimo dell'ebreo. Hananeel aveva in effetti sbagliato i suoi calcoli, ma fu l'Onnipotente a soccorrerlo, oscurando la luna e impedendo a tutti di rilevare l'ora precisa del novilunio.[161] Non c'è riscontro in altre fonti dell'Italia meridionale longobarda di polemiche dottrinarie tra vescovi e sapienti ebrei; e forse si potrebbe anche qui formulare l'ipotesi di un anacronismo del cronista per magnificare i suoi avi.[162]

---

lui radicalmente restaurata, dotandola di un succorpo, cf. *ibid.*, pp. 53, 147, mentre dal vescovo di Benevento ebbe la reliquia di san Leuco, cf. FALKENHAUSEN 1978, p. 10. Come nota Vera von Falkenhausen fu sempre fedele al rito latino e le disposizioni sul celibato dei chierici della sinodo secondo la studiosa tedesca sarebbero proprio il tentativo di rimarcare le differenze e la distanza con le diocesi greche contermini, cf. *ibid*. Per Martin, invece, questa stessa normativa, insieme con quella concernente i distretti pievani rappresenterebbe il tentativo velleitario di introdurre nella diocesi novità istituzionali prima ignote, in linea con la sua tesi di una totale assenza della distrettuazione pievana nell'Italia meridionale, cf. MARTIN 1993b, pp. 630, 652, e in generale ID. 1993a, pp. 222-26.

[161] Tutto l'episodio ruota intorno alle strazianti preghiere e ai lamenti di r. Hananeel e degli altri ebrei oritani, che furono, per l'appunto, ascoltati dall'Onnipotente, cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, 28-31 pp. 284-90. Colafemmina nel suo commento al Sefer identifica in Teodosio il vescovo della scommessa, AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, pp. 128, 129; lo stesso fa Bonfil nel suo commento, AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2009, p. 285, n. 301. Sulla vicenda cf. pure BLUMENKRANZ 1960, pp. 68, 69, che pur giudicando assai sospetto l'episodio, lo fa rientrare comunque nella tipologia delle discussioni teologiche tra cristiani ed ebrei, miranti alla conversione di questi ultimi.

[162] Per Colafemmina l'intera opera di Achimaaz ben Paltiel è stata scritta nel 1054 in una congiuntura di crisi e di forte pressione missionaria sugli ebrei capuani; il cronista, infatti, «intese la sua opera solo come difesa apologetica di ciò che veramente conta per l'ebreo, cioè la proclamzione dell'Uno secondo la fede dei Padri, proclamazione contro cui si accaniva invece il proselitismo cristiano», cf. AHIMA'AZ BEN PALTIEL 2001, p. 42. Pressione proselita che lo studioso individua nelle attestazioni documentarie di due ebrei convertiti al cristianesimo, Giona, nel 1041 a Capua tra i membri della cospicua

Comunque sia, le vicende della processione delle sante reliquie di Barsanofio e della disputa tra il vescovo e il rabbino, avvenute per giunta in uno dei principali centri dell'ebraismo pugliese altomedievale, pone in rilievo il delicato e controverso rapporto tra gerarchie ecclesiastiche e potere pubblico. Come già era successo nell'universo carolingio, e come non accadeva nell'Italia meridionale longobarda, è il nesso tra episcopio e regno a rendere realizzabili concrete misure discriminatorie antigiudaiche. Mentre i suoi colleghi quasi negli stessi anni a Benevento deliberavano nuovi canoni per reprimere nei cristiani ogni comportamento giudaizzante e limitare ogni eventuale commistione con gli ebrei, ispirandosi alla normativa carolingia — il cui concreto effetto ignoriamo e che, molto probabilmente, fu del tutto effimero, legato cioè alla persona di Ludovico II e alla sua parabola meridionale — a Oria, nelle Puglie riconquistate dai bizantini, invece, il vescovo attua, o cerca di attuare, un'iniziativa del tutto inedita, vuoi per assecondare la politica imperiale antigiudaica, vuoi per tentare di porre un freno a eventuali violenze avvenute nella sua città, vuoi per particolari aspetti della sua sensibilità, ma in ogni caso lesiva degli ebrei residenti a Oria. Ecco allora individuato un discrimine preciso: non ostante la pacifica e tollerante convivenza tra i fedeli delle due religioni, è la convergenza tra autorità civili ed ecclesiastiche a contribuire a peggiorare i rapporti tra le due comunità. Ancorché latino e di osservanza romana, Teodosio opera in un territorio bizantino a differenza dei suoi colleghi beneventani e, probabilmente proprio per questo motivo, ci è rimasta traccia di suoi atti concreti, che, indipendentemente dal valore da attribuire a essi, non trovano riscontro altrove. Non è infatti ipotizzabile che le violenze registrate ciclicamente nelle province bizantine d'Italia possano essere opera solo di isolati funzionari fedeli esecutori di ordini imperiali: questi stessi ordini per essere attuati avevano

---

famiglia menzionata nel noto precetto di Guaimario IV (V), e Landone a Caiazzo nel 1060, a cui collega il tentativo di Landolfo VI, censurato nel 1065 da Alessandro II, di convertire con la forza tutti gli ebrei di Benevento (*ibid.*, pp. 39, 40). L'intera opera sarebbe stata scritta per evidenziare le tribolazioni degli ebrei dell'Italia meridionale attraverso esempi eroici e rassicurare i correligionari capuani, in vista dell'imminente realizzazione di una profezia assai nota a quei tempi, desunta da un testo apocalittico, il *Sefer Zerubbavel*, secondo la quale nel 1058 sarebbe finalmente venuto il Messia (*ibid.*, p. 41). Colafemmina sbaglia a collegare testimonianze tanto disparate, quanto rapsodiche e lontane cronologicamente, ed equivoca sulle finalità generali del *Sefer*; ciò non ostante, che nella seconda metà dell'XI secolo nell'Italia meridionale longobarda i rapporti tra cristiani ed ebrei siano mutati e si siano incrinati è certo, come meglio vedremo più avanti.

bisogno di appoggi più vasti, certamente nelle gerarchie ecclesiastiche, e probabilmente Teodosio, a differenza dei suoi colleghi d'area longobarda, subiva maggiormente anche l'influsso delle idee antigiudaiche dei chierici greci. Certo, il suo comportamento così aggressivo potrebbe anche essere giustificato dalla presenza di tanti dotti e autorevoli ebrei nella sua città, ma questo avrebbe potuto essere anche un problema dei prelati capuani, che non si comportarono mai alla stessa maniera. Infine, la sua vicenda pone una questione da non sottovalutare: la sensibilità del singolo vescovo attento al pericolo dei 'nefasti' influssi dei 'perfidi' giudei sui cristiani della sua diocesi, se non addirittura ossessionato da quel rischio. È questo un fattore impossibile da valutare con certezza per mancanza di fonti adeguate, ma di cui bisogna tener conto come di una variabile possibile.

Nei principati longobardi, a differenza dell'universo carolingio, e a causa della tradizione longobarda, i vescovi non costituirono mai, dal punto di vista costituzionale, un organo del potere sovrano; sono da ascrivere sì al novero dei magnati, ma in quanto esponenti dell'aristocrazia longobarda, non in quanto titolari di una diocesi. Non si costituì mai un ceto di grandi ecclesiastici in concorrenza con l'aristocrazia laica, né vi fu un rafforzamento istituzionale del vescovo a svantaggio dei grandi signori laici; i vescovi in quanto tali non svolgevano un ruolo politico, né i vescovi furono investiti formalmente e collegialmente di pubbliche funzioni. Il vescovo è, dunque, un autorevole esponente del ceto aristocratico preminente e in quanto tale partecipa alla vita politica ed è un'importante risorsa nelle strategie dei principi che si assicuravano il controllo dei seggi episcopali insediandovi illustri componenti delle loro famiglie.[163] In realtà non esisteva quella dialettica tra vescovo e potere pubblico, che altrove ne faceva una variabile indipendente della politica del tempo, al punto che si è potuto individuare una netta frattura tra monarca e vescovo sulla questione giudaica in età carolingia (almeno fino al regno di Ludovico II). A Benevento, invece, costituiscono un'eccezione proprio il concilio e la sinodo, frutto, come si è visto, di una specifica e particolare congiuntura politica, durante la quale il ruolo giuocato dall'Impero ha contribuito a mutare il rapporto tra potere pubblico e gerarchie episcopali e a imporre così la necessità di legiferare pure sul rapporto tra ebrei e cristiani nell'ambito di un più generale tentativo di imporre una nuova normativa ecclesiastica. Per tanto, il particolare equilibrio tra vescovo e principe, l'assenza di una legislazione discriminatoria antigiudaica, la sostanziale indifferenza di duchi, principi e aristocrazia nei confronti

[163] Su tutti questi temi cf. PALMIERI 1996. Sbaglia D'ANGELO 2015, p. 710, che individua in ciò un condizionamento bizantino, ignorando la tradizione longobarda.

degli ebrei in quanto tali (almeno fino a Landolfo VI) lasciano liberi questi ultimi di professare la loro fede e di vivere secondo la propria tradizione senza interferenze o condizionamenti di sorta dell'autorità pubblica o ecclesiastica; la stessa storia dei loro insediamenti, la loro mobilità rispondono a logiche del tutto interne a quell'universo, come abbiamo già visto,[164] al pari delle relazioni che di necessità venivano stabilendosi con i cristiani. Bisogna attendere il 1065 per vedere a Benevento il sorprendente tentativo di Landolfo VI di convertire con la forza tutti gli ebrei della città, pesantemente e prontamente censurato da Alessandro II, ma ormai la generale temperie storica era mutata.

A queste considerazioni di carattere normativo va aggiunto il fatto che da un ampio sondaggio[165] effettuato sulla letteratura agiografica latina dell'Italia meridionale fino all'XI sec. *e*. gli ebrei paiono essere del tutto ignorati da queste fonti, all'infuori, ovviamente, delle citazioni scritturali, dall'Esodo alla Passione, o delle lettere di Paolo, atte a marcare le differenze tra le due religioni o a interpretare passi veterotestamentari in chiave cristiana. Va sottolineato, inoltre, come in genere gli agiografi non usino attributi spregiativi o facciano considerazioni antigiudaiche. Non troviamo riferimenti a ebrei effettivamente residenti nell'Italia meridionale, oppure a miracoli antigiudaici, né apprezzamenti specifici dei singoli autori sugli ebrei, all'infuori di opere scritte a Napoli e nella tradizione di esse recepita a Montecassino.

4. L'antiguidaismo letterario napolitano e cassinese

I *topoi* antigiudaici della letteratura bizantina si diffondono a Napoli, probabilmente grazie ai vincoli culturali, assai noti, che la città ebbe con il mondo bizantino; essa è stata in età ducale, tra l'ultimo terzo del IX e la metà del X sec., un centro di traduzioni di opere agiografiche greche, grazie alla cultura bilingue di alcuni chierici di quella Chiesa, ai monaci greci presenti in città, alla politica culturale e pastorale dei duchi e dei vescovi cittadini. D'altra parte, perfino lo stesso vescovo-duca Atanasio Iuniore si distinse come traduttore e intorno a lui si raccolse un gruppo di interpreti, prevalentemente laici, molto impegnati in questa attività: è proprio grazie a quest'opera di traduzione dal greco che fu diffuso in Occidente, tanto per fare un esempio universalmente noto, il culto di alcuni santi del calendario greco. Queste

---

[164] Cf., *sup.*, cap. II.

[165] Il sondaggio è stato effettuato sulle collezioni degli *Acta sanctorum* e della *Bibliotheca Casinensis*, sulle sillogi edite da Ughelli, Waitz e Capasso, oltre a singole edizioni di testi agiografici più recenti.

stesse traduzioni, aderenti alla lettera all'originale, oppure libero rifacimento latino, anche narrativo, del materiale agiografico orientale disponibile, talvolta spiegato da un interprete e neppure letto direttamente dall'agiografo, oppure 'riscritture' di testi agiografici latini, erano promosse per lo più dal vescovo, da qualche abate, dal duca o da esponenti della famiglia ducale, con il fine di integrare il santorale cittadino latino. D'altra parte, è proprio il calendario marmoreo del IX sec. a dimostrarlo, con un buon numero di santi orientali, dei quali la tradizione agiografica era allora esclusivamente greca, la cui redazione non avvenne per volontà della curia episcopale, ma è riconducibile alla basilica di S. Giovanni Maggiore, dove era attivo un clero greco e alla quale era molto vicina la famiglia ducale tra IX e X secolo.[166]

Nei principati longobardi, invece, dopo le isolate testimonianze dell'ultimo quarto del IX secolo e i primi del X si ha traccia a Benevento di una modesta attività traduttoria, ma liturgica, soltanto nell'XI secolo;[167] mentre a Montecassino, dove l'interesse maggiore era comunque riservato alla cultura medica (al pari di Salerno, dove erano attivi Alfano e Costantino Africano, entrambi legati all'archicenobio), sotto il governo dell'abate Desiderio (1058-87) è attestata la traduzione dal greco di una sola opera agiografica.[168]

Nell'XI sec., furono poi gli amalfitani residenti a Costantinopoli e quelli del monastero sul Monte Athos a impegnarsi nella traduzione di opere

---

[166] Cf. sulla questione SAVIO 1901; ID. 1915; DELEHAYE 1939; SIEGMUND 1949, pp. 110, 159, 186, 187, 189-92, 224, 243, 244, 246, 256-63, 268, 269, 273; MALLARDO 1948; DEVOS 1958a; ID. 1958b; BERTOLINI P. 1962; PERTUSI 1964, pp. 112, 113; MEERSSEMAN 1964 (oltre all'introduzione all'edizione della *Poenitentia* cit., *inf.*, alla n. 177); DELOGU FRAGALÀ 1968, pp. 49-62; FALKENHAUSEN 1969, p. 179; CILENTO 1969b, pp. 551 sgg.; FRUGONI 1969; PERTUSI 1972, pp. 494 sgg.; GIER 1977, pp. 39-46; CORSI 1979; DOLBEAU 1982; FUIANO 1986, pp. 53 sgg. e 82-96; CHIESA 1987, pp. 43-50; MALLARDO 1987, pp. 97-118; BERSCHIN 1988, pp. 160-71; BERSCHIN 1989, pp. 217-20; CHIESA 1989a, pp. 186-88; ID. 1989b; ID 1989-90; DOLBEAU 1989; CHIESA 1990, pp. 11-15; ID. 1991; CAVALLO 1991, pp. 108, 109; CHIESA 1995b, pp. 178, 179; BERTO 2001b, pp. 7, 8; GRANIER 2001; D'ANGELO 2003; CHIESA 2004, pp. 506, 507; MARTIN 2005b, pp. 64-69; MALLARDO 2007; ACCONCIA LONGO 2015, pp. 242-50; GRANIER 2015.

[167] Cf. SIEGMUND 1949, pp. 258, 264; PERTUSI 1964, p. 111; BERSCHIN 1989, pp. 271-73; VUOLO 1996, pp. 228, 229. Bisogna ricordare che la traduzione commissionata ad Ademario, un lettore della Chiesa di Benevento, nel 903 della vita di Gregorio Nazianzeno fu realizzata grazie a un interprete di madrelingua greca, cf. CILENTO 1969b, p. 572.

[168] Cf. BERSCHIN 1949, p. 274 e HOUBEN 1989b. Per BURGARELLA 1999, pp. 69-71, la traduzione non fu fatta a Montecassino, ma in un monastero benedettino calabrese.

agiografiche greche, anche su committenza privata del colto ceto mercantile amalfitano residente a Costantinopoli. Significativa è la vicenda di Giovanni di Amalfi, che a Costantinopoli in tarda età redasse le sue traduzioni, richiamandosi esplicitamente nel prologo di una di esse (*De obitu Nicolai*) all'attività di Giovanni Diacono, che veniva così a integrare. Tuttavia, a differenza delle opere redatte a Napoli, non traspaiono mai in esse tracce di *topoi* antigiudaici.[169]

Ritornando ad Atanasio Iuniore (875-98),[170] allora, tra le sue varie intraprese culturali tradusse in latino dal greco anche gli atti della passione di sant'Areta e dei suoi compagni.[171] Areta e i suoi 340 compagni avevano subito il martirio a Nagran in Arabia (oggi al confine tra Arabia Saudita e Yemen) a opera del re degli Himyariti Yusuf Dhu Nuwas (515-25); questi si era convertito al giudaismo, avviando una sistematica e feroce campagna di sterminio dei cristiani dell'Arabia meridionale nel 523.[172] A Nagran, per l'appunto, dopo aver assediato e preso con l'inganno l'oasi cristiana, pur avendo promesso di rispettare la fede degli abitanti, il re ordinò invece il massacro di tutti coloro che non si fossero convertiti all'ebraismo. Areta e i

---

[169] Cf. Hofmeister 1924b; Id. 1932; Pertusi 1963, pp. 234, 235; Id. 1964, p. 115; Balard 1976, p. 92; Chiesa 1983; Id. – Dolbeau 1989; Berschin 1989, pp. 266-70; Id. 1994; Chiesa 1989-90, p. 179; Id. 1994a; Id. 1995b; Id. 1995a, pp. 11 sgg.; Falkenhausen 1996a, pp. 404-10; Chiesa 2000; Id. 2004, pp. 508-10; Falkenhausen 2005b; Mallardo 2007, pp. 185-89; D'Angelo 2009; Vuolo 2012; Merlini 2013; Id. 2017, pp. 165 sgg.

[170] Cf. Bertolini P. 1962, *ibid.* per la bibliografia.

[171] Mi riferisco ad A.S.A., pp. 761, 762; cf. B.H.L., 671. Oltre alla traduzione della passione, va sottolineato che sant'Areta venne inserito proprio alla data del 24 di ottobre nel calendario marmoreo della Chiesa di Napoli del IX sec., cf. Mallardo 2007, p. 24. A Napoli, inoltre, è attestata dal 976 *post* una chiesa dedicata al Beatissimo martire di Cristo Areta del monastero dei SS. Severino e Sossio ubicata nella *platea* di Portanova, ai limiti, dunque, dell'area popolata dagli ebrei in età ducale, la regione di Patrizzano, e la fondazione proprio in questo sito con ogni probabilità non va considerata casuale, cf. I.S.S., vol. II, 727 p. 825, 728 p. 825, 729 p. 826, 730 p. 827, 731 p. 827, 732 p. 828, 733 p. 829, 839 p. 907, 875 p. 947; vol. III, 1155 p. 1126, 1377 p. 1272, 1563 p. 1418, 1564 p. 1419, 1565 p. 1420.

[172] Sugli ebrei in quest'area cf. in generale Tobi 1999; Robin 2004; Id. 2015; Robiati Bendaud 2018, pp 50 sgg. Più specificamente sull'espansione dell'ebraismo nella penisola sudarabica in età preislamica, la vicenda del massacro dei cristiani di Nagran e le fonti agiografiche relative cf. Massacre de Najran 2007-10.

suoi compagni il 24 ottobre ignorarono l'ingiunzione del re, rimanendo saldi nella loro fede e, rifiutandosi di *judaizare*, finirono così con l'essere decapitati dal *nefandissimus rex Homeritarum* Giuseppe. Qui l'agiografo stabilisce un parallelo tra il martirio del Cristo e quello di Areta, entrambi per mano di ebrei, ma, quel che più conta, l'esaltazione dei martiri avviene in opposizione alla nefandezza dell'immondo re giudaico.

Ancora, il primo dei miracoli dei santi Cosma e Damiano, tradotti, o meglio rielaborati a Napoli da Cicinnione nel X sec., riguarda un altro luogo comune. Il dramma di una donna ebrea devastata da un cancro incurabile, la quale, non ostante le resistenze del marito che le ricorda la fedeltà al suo credo, facendole notare l'errore di recarsi in chiesa insieme con le altre donne cristiane per chiedere una guarigione miracolosa e, sopra tutto, le ripercussioni sui correligionari («timeo enim propter metum Iudeorum»), si raccomanda ai due santi taumaturgi, recandosi presso la loro tomba di notte, implorando la guarigione («nolite irascere mihi quod sum Hebrea[m] sordida[m] et cum audacia presumpsi ingredi in aula templi vestri et assisto ante tumulum vestrum»). Dai santi è ascoltata, ma essi le impongono di mangiare carne suina. La donna si oppone in un primo momento per non disubbidire alla sua legge, ma la violenta e improvvisa recrudescenza del male, i consigli pietosi delle donne cristiane sopraggiunte al mattino e la comprensione del marito, la inducono a ubbidire ai due taumaturgi e il miracolo si conclude, oltre che con la guarigione, con la conversione e il battesimo della coppia di ebrei. Qui va rilevato un altro *topos* e, cioè, il timore degli effetti di una palese apostasia, sottolineata, oltre che dalle parole del marito, pure dai tormenti spirituali della donna, che alla sorprendente richiesta dei santi risponde con ira esclamando: «Absit a me ut talem carnem edam, quoniam abominabile est mihi; et quomodo irritem legem meam mosaycam? Alioquin formido vir<um> meum et gentem mea<m>». Più sotto continua il suo monologo, esclamando:

> Eu eu me peccatricem miseram! Quid agam, quo pergam, quale consilium arripiam prorsus ignoro. Si enim comedo talem carnem in opprobrium ero omnibus genalogiis meis, insuper etiam et vir meus recedit a me; sed tamen quid proficiat mihi vir meus et gens mea et omnia que habeo quando aspicio me humiliata<m> inter omnes feminas? Sed nempe melius est mihi ut impleam precepta sanctorum horum et accipiam sospitatem pristinam et baptismi gratia<m>![173]

Nel medesimo ambiente e in una fonte agiografica posteriore troviamo di nuovo a Napoli un altro *topos* antigiudaico, rivelatore della perfidia ebrai-

[173] Cf. CHIESA 2004, pp. 83, 84.

ca, la falsità menzognera, che ha condannato il Cristo; la falsità di quella esecranda specie colpisce tutti i giusti e in questo caso specifico il vescovo Atanasio (I) in vita e anche dopo la sua fine. Morto in esilio, a Montecassino, lontano dalla sua città, il cui corpo, non ostante l'opposizione, prima di Bertario e dei monaci cassinesi, poi della fazione di Napolitani che l'aveva ostacolato, trionfando la verità, fa ritorno a Napoli. Il commento dell'agiografo è esplicito:

> Iniquorum vero consuetudo ita extat perversa, ut bonos Deoque caros viros odiant et non solum vivos, sed etiam mortuos vipereis linguis carpere non desinant, veluti reproba Iudeorum labia erga nostrae redemptionis Auctorem eiusque famulos existunt; quod et in beati viri Athansii moribus, et post eius obitum quidam nostratium agere temptabant.[174]

Un'altra traduzione dal greco con tratti fortemente antigiudaici è quella del chierico napolitano Paolo Diacono della *Poenitentia* di Teofilo di Adana, eseguita per conto di Carlo il Calvo e inviatagli tra la fine dell'876 e l'inizio dell'877, anche se per i tratti mariani essa si discosta dal programma agiografico degli altri traduttori di Napoli del IX sec.[175] Paolo Diacono si inserisce a pieno titolo nel filone penitenziale d'età carolingia: le sue opere, la *Vita* di santa Maria Egiziaca e la *Poenitentia* di Teofilo, hanno per tema principale la redenzione, per giunta da peccati esecrabili, ottenuta grazie al pentimento, alla penitenza e al diretto intervento di Maria mediatrice, interceditrice dei peccatori; in esse la meretrice e il chierico apostata si ravvedono all'improvviso, riconoscono i propri orribili peccati e grazie alle veglie, ai digiuni, alle preghiere e all'intervento della Vergine, una volta dimostrato con assoluta evidenza il loro pentimento, riescono a riscattarsi. Tornando, tuttavia, al nostro tema, è il peccato di Teofilo a essere per noi di grande interesse: il chierico vende la propria anima al diavolo abiurando solennemente con un chirografo, nel quale nega i dogmi relativi alla Vergine e al Cristo, che sigilla pure con il suo anello. Nella *Poenitentia* è proprio un ebreo a mediare con il diavolo; non viene detto il suo nome, ma è caratterizzato da una serie di attributi che ripropongono tutti i tipici luoghi comuni antigiudaici della letteratura. Un'antica tradizione d'età classica faceva degli ebrei potenti maghi e stregoni; questi tratti furono accentuati dal cristianesimo, che vedeva nel rifiuto del Cristo e nella sua uccisione la

[174] *Translatio sancti Athanasii*, in V.T.A., 2 pp. 145, 146.

[175] Ci è giunta la lettera di trasmissione della traduzione datata, per l'appunto, fra l'876 *ex*. e l'877 *in*., cf. E.K.A., vol. IV, *Epp. variorum*, 29 pp. 193, 194.

prova dei loro maneggi con il demonio, per cui si riteneva comunemente che la stregoneria e la magia giudaica avessero origini sataniche.[176] L'ebreo, definito *execrabilis*, *nefandissimus* e *perniciosus*, approfitta dello sconforto di Teofilo per un torto subito e gli propone di mettersi al servizio del diavolo per risolvere i suoi problemi; è lui a portarlo di notte al cospetto di una corte satanica ed è ancora lui che parla, perorando la causa di Teofilo, presta omaggio al diavolo baciandogli i piedi, ed è ancora l'ebreo che detta il chirografo di abiura.[177] La fortuna di questo scritto fu grande,[178] oltre a essere l'archetipo del mito di Faust, è un ulteriore tassello del mosaico di luoghi comuni antigiudaici tanto diffusi soprattutto nell'Europa continentale, che motivava la repulsione verso gli ebrei a causa dei loro presunti traffici con il demonio, a cui allora molti credevano, reputandoli grandi esperti di magia. Certo, l'opera di Paolo Diacono non ebbe a Napoli una grande diffusione e non dovette uscire dai colti circoli dei chierici della città, ma si è già sottolineato che in età bizantina e ducale è proprio la Chiesa a manifestare segni di particolare attenzione alla questione della presenza ebraica in città. Ciò detto, nell'XI sec. è attestato un estremo rimaneggiamento cassinese della traduzione delle avventure di Teofilo, tràdito da due manoscritti della biblioteca di Montecassino.[179]

---

[176] Sulla questione cf., sopra tutto, SIMON 1983, pp. 394 sgg. D'altra parte, una vicenda simile è narrata dalla vita di san Leone di Catania (†780 ca), nella quale il protagonista negativo, Eliodoro, accecato dalla brama di potere, si rivolge a uno stregone ebreo, il quale redige una lettera da consegnare al diavolo e gli consiglia di salire di notte su una colonna in un luogo spettrale, dove avrebbe incontrato il demonio; Eliodoro esegue le indicazioni dell'ebreo, rinnega il Cristo e stringe un patto con il diavolo, acquisendo così i suoi straordinari poteri, che lo condurranno alla rovina e alla dannazione eterna, cf. sui *topoi* antigiudaici di questa vita, *sup.*, cap. I, n. 35.

[177] P.T.P., 5-8, 33 pp. 18, 19, 29, per i luoghi dove è menzionato l'ebreo che travia Teofilo, tutta l'opera è edita alle pp. 17-32. L'originale greco che narrava le disavventure di Teofilo di Adana è del VII sec., cf. RADERMACHER 1927.

[178] È, infatti, del X sec. un rifacimento della *Poenitentia*, composto probabilmente a Bobbio, cf. CHIESA 1994b, sulla fortuna dell'operetta e dell'archetipo cf. in particolare pp. 259, 260. Similmente Hrotsvitha di Gandersheim (925 ca-1002?) utilizzò la leggenda di Teofilo nella versione latina per comporre una poesia destinata alla lettura nel refettorio durante i pasti, cf. BLUMENKRANZ 1963a, pp. 227, 228.

[179] La *Poenitentia* non fu semplicemente trascritta a Montecassino, ma venne rielaborata in maniera del tutto autonoma e indipendente dalla traduzione di Paolo Diacono, cf. FUIANO 1986, p. 95.

Quest'ultima testimonianza cassinese così tarda rinvia alla temperie degli anni dell'abate Desiderio[180] e ai suoi *Dialogi* sui miracoli di san Benedetto. Il primo descritto da Desiderio è quello notissimo antisaraceno, che salvò l'abbazia cassinese al tempo dell'abate Bassacio (838-56): quando ormai gli Agareni, di ritorno dalle razzie fatte a Roma nell'846, erano sulle rive del Liri e i monaci cassinesi si preparavano al martirio, riunendosi in preghiera nella chiesa abbaziale la notte precedente l'assalto finale, apparve a Bassacio l'abate Apollinare (817-28), che lo rassicurò, informandolo dell'intercessione di san Benedetto ed esortandolo a confortare i suoi confratelli tanto abbattuti. Quella stessa notte piovve tanto che il Liri, fino a quel momento in secca, si gonfiò a tal punto che i Saraceni la mattina successiva non riuscirono a guadarlo e ritornarono sulla costa, saccheggiando così solo le celle che trovarono sul loro cammino. Tagliarono poi i garretti ai cavalli, che abbandonarono a terra, e si imbarcarono per la Sicilia; giunti in prossimità dell'isola incrociarono una barchetta con un chierico e un monaco, entrambi dall'aspetto venerando, che annunziarono loro l'imminente completa rovina. I due erano san Pietro e san Benedetto: non appena scomparvero alla loro vista, si scatenò una tempesta tale da inghiottire nei flutti l'intera flotta degli infedeli con tutto il loro bottino.

Il racconto del miracolo consente a Desiderio un suo commento alle Scritture: citando *Mt* 16, 18 («Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam»), propone una sua lettura del passo evangelico, e subito dopo aggiunge:

> Portae enim inferi pagani sunt, heretici atque Iudei, qui tunc adversus Dei valere videntur ecclesiam, cum per eos Dominus suos flagellari fideles permittit. Sed non praevalebunt, quia omnipotens ac misericors Deus non eos de ecclesia sua perpetuos sinit habere triumphos.[181]

La riflessione dell'abate cassinese non è affatto originale; si è già detto della tradizione cattolica che accomunava pagani ed eretici agli ebrei, risa-

---

[180] Desiderio è stato abate di Montecassino dal 1058 al 1087. Sul governo abbaziale, il pontificato e il ruolo di mediatore tra la Chiesa romana e l'emergente potenza normanna nell'Italia meridionale del Cassinese la bibliografia è imponente; ricordo per brevità due voci di enciclopedia, a cui rinvio per i riferimenti bibliografici generali Toubert 1994, e Colotto 2000, limitandomi invece a citare qui estesamente la biografia di Cowdrey 1986; oltre a Loud 1979; Bloch 1986, *ad ind.*; Avagliano – Pecere 1992; Cowdrey 1998, *ad ind.*; Loud 2007, *ad ind.*; Dell'Omo 2008.

[181] D.D.M., I, 2 p. 1119; su quest'opera, scritta fra il 1076 e il 1079, cf. Grégoire 2007.

lente ai Padri della Chiesa, ai quali Desiderio riconduce ovviamente anche i sacrileghi Saraceni, ma la novità è che simili considerazioni vengano fatte sugli ebrei in una fonte latina dell'Italia meridionale, e che vengano fatte nella seconda metà dell'XI sec. Non solo, c'è da sottolineare pure che i *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* tramandavano anch'essi nel IX sec. memoria del medesimo miracolo, ma senza, tuttavia, aggiungere alcun commento moralistico antigiudaico.[182]

Proprio nell'abbazia di Montecassino fu realizzata nel 1023 una miniatura a illustrazione dell'opera di Rabano Mauro, nella quale si trova uno stilema iconografico degli ebrei diffuso poi ampiamente nell'arte cristiana occidentale: l'opposizione alla missione cattolica. In essa gli ebrei con le mani si tappano le orecchie per non udire e si coprono la bocca per non dichiarare la confessione di fede.[183] Infine, da un noto manoscritto cassinese in beneventana, datato al 1080 ca, è tràdita una versione latina della vita di san Basilio di Cesarea,[184] che tramanda per l'appunto un miracolo antigiudaico: il santo vescovo converte durante una disputa un saggio medico ebreo, Giuseppe, cogliendolo in errore. In buona sostanza Basilio riesce nella stessa impresa, che aveva visto, invece, Teodosio, il vescovo di Oria, fallire.

D'altronde, all'età dell'abate Desiderio è associato il nome di uno dei primi cronisti di quella normanna, Amato di Montecassino, longobardo, epigono della tradizione storiografica longobardo-cassinese, attivo in quel torno di anni nell'archicenobio cassinese. A lungo si è discusso dell'identità e della personalità di Amato, nonché della sua opera storiografica,[185] ma chi ha avuto il merito di mettere ordine negli scarsi e confusi dati biografici e

---

182 Cf. C.S.B., *Secunda pars*, 3-6 pp. 16-18.

183 Cf. BLUMENKRANZ 1966a, p. 52.

184 *Vita sancti Basilii archiepiscopi et confessoris*, ed. in B.C., *Florilegium Casinense*, pp. 218-219; B.H.L., 1024. Il ms. agiografico miscellaneo è un noto prodotto dello scrittorio cassinese del tempo di Desiderio, per la descrizione del ms. cf. *ibid.*, p. 258, e C.C.M., vol. I, II, pp. 222-24 relative al *Cod. 139 KK (ext. 139 et 83). Passiones et vitae sanctorum*; LOEW 1980, vol. II, p. 71; NEWTON 1999, *ad ind.*

185 Cf. HIRSCH 1868; BAIST 1884; SCHIPA 1888; AIMÉ 1892, pp. VIII-XXV; SCHIPA 1929, pp. 157-60; DE BARTHOLOMAEIS 1935, pp. XXII-XXXVIII; SMIDT 1948; D'ALESSANDRO 1978; OLDONI 1977, pp. 139-49; ID. 1978; CUOZZO 1979; DELOGU 1984, pp. 18, 19; OLDONI 1985, pp. 64-69; WOLF 1995, pp. 87-122; CAMMAROSANO 2002; LOUD 2004a; TOUBERT 2006; GUÉRET-LAFERTÉ 2011, pp. 28-36. Anche se non dedicato specificamente ad Amato, imprescindibile per inquadrare la prima storiografia normanna è il saggio di CAPITANI 1976-77.

cronologici disponibili, che hanno autorizzato in passato le ipotesi più disparate, è stato Anselmo Lentini.[186] Ebbene, lo studioso cassinese ha potuto fissare alcuni punti fermi: certamente Amato, come egli stesso scrisse, è nato a Salerno, e probabilmente intorno al 1010; tra il 1047 e il 1058 è attestato come vescovo di Pesto-Capaccio, mentre nel 1071 su questa stessa cattedra troviamo assiso il vescovo Maraldo; per ragioni a noi del tutto sconosciute ha dovuto abbandonare la sua diocesi dopo il 1058 e si è monacato a Montecassino; potrebbe essere attestato nell'archicenobio già nel 1061, ma certamente era lì 1° ottobre del 1071 quando Alessandro II consacrò la nuova abbaziale[187] (probabilmente anche negli anni immediatamente anteriori, al tempo cioè della più intensa ed esaltante attività edilizia di Desiderio, e quindi almeno dal 1066), dal momento che da quell'avvenimento trasse ispirazione per il suo poema *De duodecim lapidibus*.[188] La *Historia Normannorum* è stata terminata prima del 24 maggio 1086, quando fu eletto papa Desiderio, o del 9 maggio del 1087, quando fu consacrato, dal momento che è dedicata proprio all'abate di Montecassino e non al pontefice Vittore III, e con molta probabilità fu scritta tra il 1080 e il 1082 o, comunque, nella prima metà degli anni Ottanta; Amato morì a Montecassino poco dopo il 1083. Di certo la *Historia* si arresta con la morte di Riccardo di Capua, avvenuta il 5 aprile del 1078, e non registra eventi posteriori.[189]

---

[186] Cf. LENTINI 1959, pp. 9-18; ID. 1960b; ID. 1988b.

[187] La chiesa fu solennemente consacrata il 1° ottobre del 1071 e le celebrazioni durarono otto giorni, per la cronaca della giornata, oltre al resoconto dei C.M.C., III, 29 pp. 398-400, cf. quello posteriore al 1094 ed. da LECCISOTTI 1973; su questo stesso avvenimento cf. CILENTO 1976.

[188] Cf. LENTINI 1988c, p. 330.

[189] Questi stessi dati biografici sono oggi comunemente accettati, tranne che da CUOZZO 1979, il quale ha voluto ribadire la vetusta tesi di Champollion-Figeac, che aveva identificato Amato di Montecassino con Amato di Nusco. La sua ricostruzione è priva di fondamento e la leggenda agiografica, che per questo studioso sarebbe dirimente, è tarda, del sec. XV, costruita con i consueti *topoi* agiografici del santo vescovo e inutilizzabile per fini storici. Questo studioso sostiene, in buona sostanza, che Amato di Nusco, già monaco cassinese, sarebbe diventato vescovo nel 1080, per tanto, avrebbe scritto la *Historia* intorno al 1078, prima cioè della presunta ascesa alla cattedra vescovile irpina — dando per morto l'Amato vescovo di Pesto-Capaccio tra il 1061 e il 1073, che, tra l'altro, seguendo questo ragionamento non sarebbe mai stato a Montecassino, anche se l'ascesa alla cattedra vescovile pestana del vescovo Maraldo è anteriore al 1071. In realtà nessuna fonte attesta un'origine cassinese o una residenza nell'archicenobio dell'Amato di Nusco; in più Pietro

Questa cronologia ci fa comprendere meglio perché Amato sia stato così legato alla memoria di Guaimario IV (V), l'eroe longobardo positivo della sua cronaca: probabilmente anche per ragioni personali, oltre che ideologiche e politiche.[190] Questo principe salernitano, infatti, regnò dall'aprile del 1027, dopo essere stato associato al padre fin dal settembre del 1018, e fu ucciso il 3 giugno del 1052, e dunque Amato trascorse i primi anni del suo governo vescovile sotto il suo principato.

Il successore, Gisulfo II, all'opposto del padre tragico eroe negativo della *Historia*, dovette forse avere un qualche ruolo nell'abbandono della diocesi e nella fuga di Amato a Montecassino dopo il 1058. Ciò potrebbe spiegare in parte il livore del cronista, che dipinge l'ultimo principe longobardo con tratti spropositatamente foschi e tragici, al punto che «estoit montè en tant orgueill qu'il ne lui paroit de estre entre li home mortel, mès entre li dieu»[191]. Infatti, il ritratto di Gisulfo II nella cronaca non risponde solo a necessità narrative (in qualche misura serve per definire meglio tutte le qualità positive del Guiscardo e attribuire ai Normanni il merito di aver combattuto e debellato l'*iniquitas* degli ultimi Longobardi) o idealità etico-politiche del cronista[192] (i Normanni sono la risposta della Provvidenza alla crisi profonda e irreversibile dell'Italia meridionale longobarda, così come è esplicitamente asserito dalla profezia di san Matteo). Dell'ultimo principe longobardo di Sa-

---

Diacono e forse anche Leone Marsicano hanno avuto tra le mani nella biblioteca di Montecassino il manoscritto della *Historia*, che dunque era al suo posto e non è mai stato portato a Nusco, a meno di non ipotizzare l'esistenza di un autografo portato con sé dall'Autore e di una copia cassinese. L'unico atto certo e datato rimastoci del vescovo irpino (il cui culto è attestato soltanto a partire dal XIV sec.) è il suo testamento, redatto sul letto di morte nel settembre del 1093, dal quale si evince, invece, che egli era saldamente radicato a Nusco, oltre che per ragioni familiari, anche per quelle patrimoniali, dal momento che lasciò tutti i suoi beni immobili siti nel territorio di quella città alla chiesa privata di S. Stefano di Nusco, fondata da lui e dai suoi parenti e consorti, cf. CAPASSO 1881.

[190] Guaimario IV (V) non è stato solo l'ultimo grande principe longobardo, che nella ricostruzione di Amato diviene lo strumento della Provvidenza per il suo ruolo di protettore dei Normanni, ma anche un monarca vicino agli ideali della Riforma, e qui basta ricordare i suoi rapporti con Alferio, il fondatore dell'abbazia di Cava.

[191] A.M., VIII, V p. 347.

[192] Tutta la parabola normanna dell'Italia meridionale risponde a un disegno provvidenziale basato su modelli scritturali e non solo nella *Storia* di Amato, ma anche negli altri cronisti coevi alla prima generazione dei conquistatori, nelle cui opere sono considerati come i veri difensori della cristianità, in generale cf. la sintesi di BOUET 1994.

lerno viene rimarcata con forza l'empietà, vengono descritti minuziosamente i suoi sacrilegi, lo si presenta nei panni di un accanito e perverso persecutore di uomini di Chiesa, quasi che lo stesso Amato ne fosse stata una vittima. Probabilmente le ragioni personali si intrecciano con i progressi degli ideali della Riforma della Chiesa nell'Italia meridionale. Anche in un'altra fonte di estrazione monastica, ma del secolo successivo, le *Vitae* degli abati cavensi, attribuita oggi all'abate Pietro (II) di Venosa, attivo intorno al 1140,[193] il ricordo di Gisulfo II è pesantemente negativo: «cum idem princeps seculari potentia tumidus plura crudelia sevaque proponeret».[194] Allora è forse possibile ipotizzare che il livore di Amato, alimentato da un'avversione ideologica in quanto monaco paladino della Riforma della Chiesa[195] nei confronti di un principe, che, invece, doveva apparirgli espressione dell'ormai esaurita temperie storica longobarda,[196] fosse legato anche alle sue disavventure personali e all'esperienza fatta sotto il governo di Gisulfo II.

Il racconto di Amato stride, infatti, con il profondo affetto e considerazione che nutriva Gregorio VII per Gisulfo II,[197] attestato fin dal

---

[193] Cf. HOUBEN 1987c.

[194] Cf. H.V.V., pp. 12-14. Non concordo con la lettura di Oldoni, che vorrebbe il Gisulfo II delle *Vitae* un principe mite, del tutto opposto a quello descritto di Amato, cf. OLDONI 1985, pp. 68, 69. In realtà qui ci troviamo di fronte al *topos* agiografico del potente empio reso mansueto dall'intervento del santo abate, in questo caso Leone. L'autore delle *Vitae* sottolinea, invece, al pari di Amato, le nefandezze di Gisulfo II, oltre alla sua ostilità nei confronti degli amalfitani e le vessazioni inflitte loro, cf. H.V.V., p. 14.

[195] Ciò è evidente pure nell'episodio delle persecuzioni inflitte all'abate di S. Massimo Guaiferio, poi monaco e poeta cassinese, contro il quale Gisulfo II, forse intorno al 1064, si accanì perché, a detta di Amato, questi aveva esaltato la potestà della Chiesa come superiore a quella secolare, cf. A.M., IV, XXXXIII p. 215. Su Guaiferio cf. DELL'OMO 2003, *ibid.* per la bibliografia. È appena il caso di ricordare che il *Liber in honore beati Petri* di Amato è il più energico scritto a sostegno della lotta contro la simonia redatto ai tempi di Gregorio VII, esemplificata dallo scontro di san Pietro con Simon Mago, cf. LENTINI 1959.

[196] È stato Michelangelo Schipa a osservare per primo quanto sulla negativa memoria di Gisulfo II pesi la manifesta e personale ostilità del monaco cassinene, difficilmente conciliabile con le altre fonti disponibili, cf. SCHIPA 1968, p. 212; per la biografia del principe cf. *ibid.*, pp. 211-45; CHERUBINI 2001, *ibid.* per bibliografia più recente.

[197] È lo stesso Amato a sottolineare come Gregorio VII «amoit Gisolfe sur touz les autres seignors, pour ce que Gisolfe amoit tant lo Pape et lui estoit tant obedient que avec nulle seignorie voloit faire liga né avoir nulle amistié sanz la volenté de lo Pape», A.M., VIII, VII p. 348. Va ricordato che Amato compose pure un *De laude Gregorii papae* oggi

1073.[198] Il pontefice di sicuro non lo riteneva un empio sacrilego, né un ostacolo alla sua opera; anzi, nel 1073 a Capua declinò l'offerta dei messi di Amalfi, che gli offrivano la signoria della città, raccomandando loro invece di sottomettersi proprio a Gisulfo II.[199] Nel 1074 il principe longobardo avrebbe dovuto essere uno dei principali protagonisti della fallita lega antinormanna. Alla fine, nel settembre del 1077, definitivamente sconfitto, il pontefice lo accolse in esilio a Roma assai munificamente, dopo la perdita del trono, utilizzandolo poi come legato[200] e appellandolo «carissimus noster Salernitanus princeps» ancora nel giugno del 1082, quando ormai da tempo Gisulfo II non lo era più.[201] D'altra parte, nel medesimo anno era al fianco del pontefice a Castel Sant'Angelo durante l'assedio di Enrico IV.

Le informazioni che abbiamo per gli anni successivi alla sua caduta vedono Gisulfo II certamente nel 1084 quale legato del pontefice, insieme con il cardinale Pietro di Albano, con il compito di pubblicare la lettera che informava da Salerno la cristianità della sorte del pontefice e racco-

---

perduto, in generale cf. LENTINI 1988d, pp. 340-48, e ID. 1988e, pp. 349-64. Proprio la politica meridionale antinormanna di Gregorio VII è un punto critico dei ricordi di Amato, che in lui esalta l'alfiere della Riforma, nonché l'amico e sodale dell'abate Desiderio, cf. D'ALESSANDRO 1978, pp. 84-90.

[198] Bisogna ricordare che Gregorio VII scrisse a Gisulfo II proprio il 23 aprile del 1073 — e questa è la seconda lettera del suo registro, la prima è diretta all'abate Desiderio — il giorno successivo alla sua elezione; gli chiese le preghiere dell'abate Leone di Cava e di quella comunità monastica e poi rivolgendosi allo stesso Gisulfo aggiunse: «tu autem ipse quantotius ad nos venire non pretermittas, qui, quantum Romana ecclesia te indigeat et in prudentia tua fiduciam habeat, non ignoras», G.R., vol. I, I, 2 p. 4.

[199] Cf. SCHWARZ 1978, pp. 58, 59.

[200] Caduta anche la rocca di Salerno nel 1077, Gisulfo II riparò prima a Capua e da lì si trasferì poi in esilio a Roma «et, qué lo Pape lui vouloit bien et lo amoit come fil, lo rechut come amor de pere; et moustra à li Romain et à toute maniere de gent coment lui vouloit bien. Et lo fist prince de toutes les chozes dell'Eglize; et lui comist tout son secret et tot son conseil, et disponist les choses de l'Eglize à soë liberalità et volenté», A.M., XXXI pp. 371, 372; sugli incarichi diplomatici conferiti a Gisulfo II dopo il 1077 cf. G.R., vol. II, VIII, 23 p. 565; COWDREY 1972, 54 p. 128; H.M.V., pp. 464, 465, 467; C.M.C.,, III, 66-68 pp. 448-50; SCHIPA 1895C, pp. 340, 341; SCHIEFFER 1935, p. 138; SCHIPA 1968, pp. 241 sgg.; BORINO 1956, pp. 399, 400; COWDREY 1986, pp. 225 sgg.; ID. 1998, pp. 224, 228, 232, 374, 428, 430, 595.

[201] Cf. G.R., vol. II, IX, 27 p. 610. Sulla difficoltà di conciliare il Gisulfo II dell'epistolario gregoriano con quanto su di lui scrisse Amato cf. pure ERDMANN 1996, p. 225.

gliere le decime in varie città francesi. Il 24 maggio del 1086 contribuì, di ritorno dalla Francia, alla elezione a papa a Roma di Desiderio, quale principale esponente del partito gregoriano; partecipò alla delegazione di vescovi e cardinali che all'assemblea di Capua del marzo del 1087 indusse lo stesso Desiderio ad accettare la sua elezione; fu a Roma al seguito del pontefice e lo seguì in tutte le successive peripezie fino al 16 settembre. Ancora nel 1088 cercò di rimettersi politicamente in giuoco, questa volta però ad Amalfi, dove tra il marzo e il luglio è attestato il primo anno del suo ducato, ma già alla fine del medesimo anno cedette il potere a Ruggero Borsa. Degli anni successivi non sappiamo nulla, se non che Gisulfo II morì il 2 giugno del 1091.

Gli stessi precetti dell'ultimo principe longobardo ce lo mostrano pio protettore di chiese e monasteri, oltre che dell'arcivescovado di Salerno, dotati tutti assai mirabilmente, al pari di Montecassino,[202] per non tacere dei vincoli, e di certo non solo familiari, con l'arcivescovo di Salerno Alfano (I), uno dei principali propugnatori della Riforma nell'Italia meridionale, il quale gli dedicò un'ode,[203] come pure di quelli con Desiderio.

Ebbene, nel libro II della *Historia* di Amato, che tramanda l'ascesa dei Normanni in Puglia, la totale disfatta bizantina consumata nel vano tentativo di contrastarli sul campo di battaglia, celebra la grandezza di Guaimario IV (V), in opposizione alla rovina del pessimo Pandolfo IV di Capua e che, sopra tutto, si chiude con l'arrivo in Italia del Guiscardo, troviamo una lunga digressione antigiudaica, perché «en cellui temps meismes que li prince terrien se combatoient pour accrestre la lor prosperité, Dieu, qui est creator de touz les rois et les princes, non laissa de faire son operation».[204]

---

[202] Valga la pena di citare qui come esempio soltanto MANCONE 1958-59, pp. 95-99, che ha pubblicato il precetto del novembre del 1059, con il quale Gisulfo II dona a Montecassino, nella persona dell'abate Desiderio, il monastero di S. Lorenzo in Monte di Salerno, in suo possesso per diritto ereditario, la cui arenga recita: «Nos ab omnium conditore dignas mercedes fore credimus accepturos, si sanctis ac venerabilibus locis curam et sollicitudinem impenderimus, et quod ab eorum cultoribus postulati fuerimus in eisdem sanctis locis (…) prout possumus adimpliverimus».

[203] Cf. LENTINI 1988f, essendogli imparentato da parte di madre, l'arcivescovo era parente pure dei congiurati che avevano ucciso Guaimario IV (V); comunque sia, fu lo stesso Gisulfo II intorno al 1057 a richiederlo a Montecassino quale abate di S. Benedetto di Salerno; nel 1062 accompagnò il principe di Salerno a Costantinopoli. La magniloquente ode al principe è edita ora in LENTINI – AVAGLIANO 1974, 17 p. 143. In generale sulla biografia dell'arcivescovo Alfano cf. LENTINI 1960a, *ibid.* per la bibliografia.

[204] A.M., II, XXXVIII p. 104.

Un giovane cristiano, Achille, è traviato dagli ebrei («est gabé de la perversité de li Judée»): egli si riprometteva di convertire gli ebrei «de lor malvaise creance et de lor malvaze foy», ma alla fine erano stati i giudei a fargli smarrire con le loro argomentazioni la retta fede cattolica («li Judée chacerent lui de la veraie Foy christiane»). Il giovane aveva tentato di convincerli a credere nella vera natura del Cristo, ma gli ebrei lo avevano invece guadagnato al loro rigido monoteismo, facendo vacillare la sua fede («et li Judée amonestent li Chrestien qu'il lesse ester lo Fill, et croie tant soulement lo Pere»). Una volta istillato il dubbio («et de ceste chose li Chrestien lor parla o la boche. Et li Judée li tocha lo cuer») nei suoi pensieri, il giovane, benché ammonito da un sacerdote, non riesce più a trovare la retta via smarrita («toutes voies, à la maniere de lo chien qui mange ce qu'il vomist par la bouche, retorne la anime soë à li herror; et se combat entre soi meismes, et come de doi home fait bataille. Toutez foiz la malice de la supplatantion de li Judée vainchi la devotion de la religion de la Foi»), anche a causa dell'intervento del diavolo, il quale «l'avoit lié avec lo argument de li Judée».[205] Alla fine, tormentato da dubbi atroci, è salvato dal Cristo: chiusosi da solo in una chiesa si raccoglie in preghiera («la error antique m'a assalli, et la ferute de li Judée m'a navrée la moie pensée. Et estoi purgié de la purité de la Foi cristiane, més la veninoze dolceze de la parole de lo Judée m'a tout fait orde et brut») e chiede l'aiuto del Signore per fugare le terribili perplessità che lo tormentavano.

> Et puiz (…) la semblance de l'ymage de Jeshu Christ descend de là où estoit, et vint là où cestui estoit jovene, et lo conforta par ceste parole: «Sacez que je suis parfait Dieu et parfait home». Et lo retorna à sa droite foi et creance christiane. Et ensi lo jovene fu fors de toute error et de toute heresie.

Raccontato il felice esito delle tribolazioni di Achille con questo miracolo, Amato chiude la sua digressione dicendo «més or laisserons à parler de ceste matiere et retornerons à l'ystoire que nouz avons devant lessié».

Questa lunga divagazione del cronista è un altro segno da non sottovalutare del suo personale sentire e di come da parte cattolica i tradizionali equilibri tra ebrei e cristiani nell'Italia meridionale longobarda stiano ormai mutando nella seconda metà dell'XI secolo e che il fenomeno si manifesti a Montecassino, che si pose all'avanguardia nell'opera riformatrice della Chiesa in questo scacchiere e in quel torno di anni. In effetti Salvatore Tramontana aveva già richiamato l'attenzione su questo capitolo della *Historia*, considerandolo un segno del cambiamento radicale dell'opinione sugli ebrei

---

[205] Questo del demonio che tenta un animo incerto, inducendolo alla conversione è un *topos* letterario dei polemisti bizantini, cf. DAGRON 1991a, pp. 371, 372.

da parte dei chierici riformatori, collegandolo alla nota lettera di Gregorio VII a Ugo di Cluny del 22 gennaio del 1075, nella quale il pontefice ebbe a dichiarare che i Longobardi e i Normanni erano peggiori dei giudei, oltre che dei pagani, rivelatrice del sentire comune del papa e degli ambienti riformatori.[206] D'altra parte, il V Concilio romano del novembre del 1078 ribadì nuovamente le precedenti interdizioni conciliari d'età merovingica e carolingia, dal concilio di Clermont del 535 in poi, che impedivano agli ebrei di svolgere funzioni pubbliche, in maniera tale da non poter esercitare un ruolo preminente sui cristiani, sintetizzate nel canone, del quale ci è giunto solo il titolo, *De Iudaeis non praeponendis Christianis*.[207] Ancora nel 1081 il pontefice tornò sull'argomento in una sua lettera ad Alfonso VI, nella quale espresse l'opinione che far svolgere funzioni pubbliche preminenti sui cristiani agli ebrei significa opprimere la Chiesa ed esaltare la Sinagoga.[208] Infine, è appena il caso di ricordare nuovamente il ruolo di Montecassino nell'opera riformatrice della Chiesa, sia per l'azione politica e sia per il contributo di idee e la produzione di opere letterarie, di diritto canonico e omiletiche, rivolte a chierici e a laici, nonché per i monaci che hanno concretamente realizzato, o tentato di farlo, gli ideali riformatori (ovviamente indipendentemente dall'effettiva ricaduta della loro azione) nelle sedi vescovili e nei vari monasteri benedettini dell'Italia meridionale, per non tacere della promozione di nuovi culti di santi patroni, esempi di nuove virtù cristiane.[209]

Tuttavia, Hubert Houben ha considerato l'intero capitolo XXXVIII come un'aggiunta del volgarizzatore della *Historia* e, per tanto, un'espressione del clima antigiudaico del regno di Sicilia del XIV secolo e non una testimonianza afferibile al secolo XI.[210] L'ipotesi potrebbe essere plausibile, benché Houben non abbia dimostrato questa sua affermazione così perentoria, appellandosi soltanto al fatto che «il racconto è privo di qualsiasi legame con

---

[206] Cf. TRAMONTANA 1975, pp. 253, 254.

[207] Cf. MANSI 1775, col. 508 e LINDER 1997, 877 p. 559; cf. su questo stesso canone conciliare BLUMENKRANZ 1960, p. 179.

[208] *Ibid.*, pp. 183, 184; ID. 1963a, p. 277. Per la lettera del 1081 ad Alfonso VI di Castiglia cf. SIMONSOHN 1991a, 40 p. 38. Oltre tutto il medesimo pontefice in un'altra lettera del luglio-novembre 1084 pone sullo stesso piano il diavolo, gli ebrei, i Saraceni e i pagani, cf. *ibid.*, 41 p. 39.

[209] Cf. sulla questione la sintesi di GRÉGOIRE 1972, ma anche BORINO 1915; LECCISOTTI 1943; KAMP 1977, pp. 182-84; LOUD 1979; COWDREY 1986; LENTINI 1988g; CILENTO 1998a; ID. 1998b, pp. 43-56.

[210] Cf. HOUBEN 1996a, pp. 194, 195.

la narrazione precedente che viene improvvisamente interrotta» e proprio per questo andrebbe dunque considerato come una digressione del traduttore trecentesco sfuggita a De Bartholomaeis nel suo commento, postulando non provando insomma l'esistenza di un numero più alto di interpolazioni di quello segnalato dallo stesso editore della *Ystoire*. Vera von Falkenhausen, sia pur con molti dubbi, reputa invece questo capitolo frutto della penna di Amato di Montecassino, che per la sua nascita salernitana avrebbe dovuto avere una certa qual consuetudine con gli ebrei, e lo considera un segnale di come «le forti tensioni politico-religiose del periodo» abbiano alterato i rapporti tra cristiani ed ebrei.[211]

In effetti, un nodo, ancora per certi aspetti inestricabile, è costituito dal rapporto tra l'originale latino e la traduzione trecentesca di esso. Della *Historia* di Amato, come è noto, si è perduto il ms. cassinese che tramandava l'originale latino, che certamente fu utilizzato da Pietro Diacono e forse anche da Leone Marsicano (probabilmente perso proprio perché tratto dalla biblioteca dell'archicenobio per realizzarne la traduzione), e di essa ci è rimasto solo il testo trecentesco del volgarizzatore, che pone non pochi quesiti interpretativi, in parte tutt'ora aperti.[212] Si ritiene comunemente che la traduzione sia avvenuta durante il regno di Roberto d'Angiò su commissione di uno sconosciuto conte di Militrée (il toponimo è stato tanto alterato dal volgarizzatore da renderlo oggi irriconoscibile), perché ignorante del latino, per divertirsi con il racconto di gesta eroiche e per conoscere la storia dei fatti avvenuti in passato, come si evince dalla rubrica trecentesca del proemio.[213]

---

[211] Cf. FALKENHAUSEN 2005a, p. 40. Non è da credere che l'esperienza personale di Amato, il suo luogo di nascita e la sua consuetudine con degli ebrei salernitani, o di qualsiasi altro sito, abbiano avuto un peso sulle sue opinioni: è stato il clima intellettuale dei riformatori della Chiesa a condizionarlo. SKINNER 2007 ignora questa letteratura e accenna alla questione in maniera non dirimente.

[212] Sull'*Ystoire*, il lavoro del volgarizzatore e la tradizione del testo cf. BRESSLAU 1875, pp. 330-39; AIMÉ 1892, pp. XLII-L; TORRACA 1929, pp. 161-70; DE BARTHOLOMAEIS 1935, pp. LXXXV-CVIII; SCHOCHER 1935, pp. 9-79; SABATINI 1964, pp. 38-40; SMIDT 1948, pp. 178-226; OLDONI 1978, pp. 108, 109; CANTARELLA 1983, pp. 63-80; ID. 1989, p. 178; FORMISANO – LEE 1993, pp. 142-58; LAZARD 1998, pp. 487-98; BOUGY 2005; LOUD 2004b, pp. 18-23; KUJAWIŃSKI 2010; GUÉRET-LAFERTÉ 2011, pp. 36-63; VIELLIARD 2011.

[213] Cf. DE BARTHOLOMAEIS 1935, p. CIV. Il ms. che tramanda il volgarizzamento viene comunemente datato agli ultimi anni di vicariato e ai primi anni di regno di Roberto (1305-10), cf. da ultimo STANTON 2012, p. 89.

Kujawiński, invece, nel suo saggio sul volgarizzamento di Amato, muovendo dall'esame dei caratteri estrinseci del manoscritto che lo tramanda, data all'età di Giovanna I (*post* 1343) la copia pervenutaci e, di conseguenza, la traduzione della *Historia*, identificando in Ruggiero Sanseverino, in alternativa a Niccolò Acciaiuoli,[214] il committente dell'impresa editoriale. Pur potendo rinviare al regno di Giovanna I i caratteri estrinseci del *ms. fr.* 688 della Biblioteca nazionale di Parigi,[215] lo studioso polacco non ha preso in considerazione i molteplici interventi scorretti del copista, ben evidenziati nell'edizione di De Bartholomeis,[216] che inducono a pensare a una copia mai revisionata né, tanto meno, emendata, redatta da uno scriba che, a causa della sua scarsa dimestichezza con la lingua utilizzata, ha farcito la *Ystoire* di ulteriori strafalcioni, in aggiunta a quelli del volgarizzatore. Ciò significa che la copia rimastaci potrebbe non essere quella approntata per il conte di Melitrée, ma una posteriore. Quanto poi all'identificazione del committente con Ruggiero Sanseverino,[217] è curioso che il volgarizzatore lo abbia qualificato con il solo titolo comitale (questi fu di certo anche conte di Mileto, comunque toponimo differente da Melitrée) e, sopra tutto, che il maresciallo del Regno e siniscalco di Provenza, che riceveva dalla *magna curia* ordini, lettere e disposizioni in latino, sia stato tanto ignorante della lingua da non poter leggere, o comprendere in una lettura pubblica, l'originale della *Historia* e di aver bisogno di una traduzione per intenderla, per giunta in una lingua tanto corrotta e improbabile quale quella usata dal volgarizzatore, certamente un regnicolo, una sorta di *pastiche* che probabilmente poteva essere gradevole agli occhi e alle orecchie di una nobiltà guerriera, ma di livello inferiore a quella del Sanseverino, per l'appunto di una corte comitale regnicola periferica — visto che il volgarizzatore giustifica, oltre che con il 'diletto' del committente, anche con l'ignoranza di questi la traduzione e, quindi, non unicamente con ragioni estetiche o di gusto, oppure di moda. Infine, Kujawiński, pur ammettendo che in tutto il ms. non ci sono riferimenti espliciti ad avvenimenti posteriori al regno di Roberto,[218] data comunque la traduzione al tempo di Giovanna I anche grazie a un passo di un altro volgarizzamento tràdito nel medesimo ms., quello dell'*Historia Romana*, in cui

[214] LÉONARD 1958, p. 14 aveva invece proposto il figlio di questi, Angelo, conte di Malta, come committente.

[215] KUJAWIŃSKI 2010, pp. 95-109.

[216] Sulla questione cf. DE BARTHOLOMAEIS 1935, pp. CVI-CVIII.

[217] KUJAWIŃSKI 2010, p. 116.

[218] *Ibid.*, p. 111.

con riferimento a Roberto d'Angiò il traduttore usa il perfetto indicativo.[219] Tuttavia, non ha preso in considerazione il fatto che questo potrebbe essere stato solo un espediente retorico in una frase nella quale sono stati usati soltanto imperfetto e perfetto indicativi e sembra alquanto singolare che lo si possa intendere come un riferimento cronologico. Infine, già Michelangelo Schipa nella sua nota del 1888 aveva evidenziato la fortuna della storia normanna alla corte di Roberto,[220] testimoniata dai titoli della biblioteca del re.[221] Quest'ultimo aspetto è da considerare un segno del rinnovamento della cultura di corte di quel regno, se appena il nonno di Roberto, Carlo I, disponeva di una biblioteca della quale è rimasto il ricordo di libri di diritto, medicina, edificazione religiosa e di un solo romanzo, in Gallico, di cui si ignora il titolo.[222]

La traduzione, allora, è stata effettuata certamente nell'Italia meridionale durante il regno di Roberto d'Angiò da un volgarizzatore in una lingua d'oïl assai improbabile, piena di errori, di italianismi e di volgarismi dialettali napolitani;[223] ma sopra tutto con molte sviste e interpolazioni, tutte individuate puntualmente dal De Bartholomaeis nella sua edizione. Ciò ha fatto discutere sui rapporti tra originale e traduzione e sopra tutto in che misura il volgarizzamento abbia rispettato l'originale latino perduto.[224] Ebbene, per gli aspetti che qui ci interessano la questione è sostanzialmente ferma alle notazioni di Torraca e De Bartholomaeis: è

---

[219] *Ibid.*, p. 110.

[220] SCHIPA 1888, pp. 495, 496. Per fare un esempio basti citare il ms. delle *Cronache di Roberto il Guiscardo* acquistato dalla curia regia nel 1336 dal libraio Pietro di Mantova per la biblioteca del re, cf. MINIERI RICCIO 1876, p. 58; ID. 1883 p. 29; BARONE 1886, p. 585, n. 1. Opera, quest'ultima, che va identificata con la così detta *Historia Sicula* dell'Anonimo vaticano, cf. CAPASSO 1902, p. 83, n. 1.

[221] Cf., in generale, COULTER 1944.

[222] Cf. FUIANO 1962-63, pp. 193-204.

[223] DE BARTHOLOMAEIS 1935, p. C, parla di 'ibridismo idiomatico', considerando questa lingua un «gergo che non fu mai né parlato né scritto».

[224] Nel suo saggio J. Kujawiński non affronta direttamente la questione, limitandosi, tuttavia a osservare sommariamente, sulla scorta della letteratura esistente e sulla base dei confronti effettuati da altri studiosi dei vari testi latini, dei quali ci resta l'originale, con le traduzioni di essi tràdite dal medesimo ms., che il volgarizzatore era assai conservatore nel suo lavoro e che dunque l'*Ystoire* potrebbe essere considerata un testimone fedele dell'originale latino (ID. 2010, pp. 134, 135). Va osservato che la sostanziale fedeltà del traduttore della *Ystoire* al testo originario latino era già stata sostenuta con diversi argomenti da Torraca e De Bartholomaeis, confermata, poi, ancora di recente da Guéret-Laferté.

opportuno rilevare che gli interventi trecenteschi del volgarizzatore concernono spiegazioni e chiarimenti di singoli termini o di alcune parti di un testo dell'XI secolo ormai oscuro per molti aspetti a un pubblico cortese del secolo XIV, oppure l'aggiunta di qualche frase opportuna per rendere più scorrevole la narrazione, richiamare le parti già esposte o per rendere più agevoli e comprensibili i salti del racconto; si tratta, in buona sostanza, di note esplicative. Non a caso Massimo Oldoni ha tipizzato le glosse in base a uno schema tripartito: «glosse che servono a legare il racconto, glosse che spiegano e chiariscono il testo di Amato, glosse che commentano i fatti».[225] Se, infatti, scorriamo tutte le glosse del volgarizzatore vediamo che solo tre di esse si concretizzano in capitoli intieramente scritti di nuovo e aggiunti, oltre all'invocazione della dedica iniziale della traduzione e, ovviamente, agli indici dei vari libri, già perduti nell'archetipo latino;[226] tutti, per l'appunto, hanno soltanto una funzione esplicativa di ciò che era stato già scritto dal cronista cassinese e non aggiungono mai avvenimenti o fatti nuovi al racconto.[227] D'altra parte, lo stesso De Bartholomaeis ha attribuito alla penna di Amato l'intero capitolo XXXVIII del II libro.[228]

Infine, non c'è nulla di strano, dal punto di vista narrativo, in questa lunga digressione, priva di nessi logici con quanto precede e quanto segue, e, certamente, non è l'unica nella *Historia*. Oltre tutto, nella tradizione longobardo-cassinese l'abitudine di sospendere la narrazione per incedere su fatti del tutto stravaganti, in più o meno lunghe divagazioni, *excursus* aneddotici o favolistici, è lo 'stratagemma' grazie al quale il cronista interviene nella storia, svela le proprie opinioni, e dal quale si può evincere la sua autocoscienza. D'altra parte, è lo stesso Amato a rifarsi esplicitamente a questa scuola storiografica, quando nella *Dedica* a Desiderio della sua opera si richiama all'illustre precedente di Paolo Diacono per giustificare il suo lavoro (Paolo Diacono ha narrato della venuta e dell'ascesa dei Longobardi in Italia, Amato dei Normanni) e, di conseguenza, riconoscersi in quel metodo storico.[229] Restando poi nel solco della tradizione

---

[225] Cf. OLDONI 1978, p. 108 n.

[226] DE BERTHOLOMAEIS 1935, I, XVI p. 20; III, LIII p. 177; IV, XXXIII p. 206.

[227] Quando poi il volgarizzatore nel corso della narrazione si trova davanti a una lacuna del cronista, la dichiara e tenta di integrarla, ma sulla scorta delle altre fonti disponibili d'età normanna, cf. su questo punto GUÉRET-LAFERTÉ 2011, pp. 58-61.

[228] Lo stesso fa anche l'ultimo editore dell'*Ystoire*, il cui commento, privo di note storiche, è interamente centrato su questioni filologiche e linguistiche.

[229] Cf. A.M., p. 4, dove ricorda Paolo come «home cler de vie, de science et de doctrine», il quale, pur essendo un monaco, ha trattato di questioni secolari, anzi «dyacone et moine

storiografica benedettina meridionale, anche al di fuori dell'archicenobio registriamo lo stesso metodo di lavoro: mi riferisco al conterraneo di Amato di Montecassino, l'Anonimo di Salerno, attivo nel X sec., la cui cronaca degli eventi è di continuo interrotta da rutilanti divagazioni, prive di nessi consequenziali o logici con gli avvenimenti narrati, veri e propri *excursus* aneddotici o favolistici.

In più, questo non è l'unico luogo della *Historia* in cui compare un riferimento agli ebrei. Si è già detto dell'animosità di Amato contro Gisulfo II, paragonato per la sua cattiveria gratuita ai peggiori e più corrotti imperatori romani: il Gisulfo di Amato è infatti superbo, avido, goloso, lussurioso, spergiuro, arrogante, invidioso, simulatore, empio, sacrilego, falsificatore di monete, persecutore di chierici, sadico e omicida; discende per parte di madre da una stirpe velenosa che ha congiurato contro il padre, Guaimario IV (V), e lo ha ucciso a tradimento. Un intero libro, l'VIII, è una sorta di florilegio delle pessime qualità di questo principe, a voler sancire l'inabilità a regnare della sua stirpe ormai esausta; in esso, nel bel mezzo delle terribili vicende dell'assedio della rocca di Salerno, il cronista si sofferma sulla tentata beffa della falsa reliquia di san Matteo.[230]

Il Guiscardo, ormai padrone della città, venne a sapere che Gisulfo II nella rocca aveva un dente di san Matteo sottratto al corpo del santo apostolo custodito nella cattedrale e volendo avere integre quelle reliquie, al cui culto si mostrava particolarmente devoto, vuoi perché era il protettore di Salerno, vuoi perché aveva sposato la salernitana Sichelgaita, vuoi perché lo stesso santo apostolo aveva profetizzato la conquista normanna della città, lo chiese all'infido principe. Gisulfo II, come tutti i Longobardi, a sua volta era particolarmente attaccato al culto delle reliquie protettrici, in maniera paranoica, a maggior ragione durante un assedio così duro, sostenuto anche grazie alle certezze di una falsa profezia di vittoria, e, dunque, tentò un tiro mancino ai danni del Guiscardo per non cederla: gli fece recapitare un

de cest Monastier, dont je suis, escrit li fait de li Longobart, coment il vindrent et demorerent en Ytalie» e, dunque, similmente, lo stesso Amato si sente autorizzato a narrare «li fait de li Normant, liquel sont digne de notre memoire». I nessi con la tradizione storiografica cassinese, e genericamente longobarda, vanno sottolineati assai più di quanto comunemente non si faccia oggi, appiattendo l'opera di Amato sulla tradizione storiografica normanna e legandola a quella degli altri cronisti posteriori. Certamente le tensioni etico-politiche di questo scritto sono comuni alla prima generazione di storici normanni dell'XI-XII secc., fatte le debite differenze di personalità; tuttavia, i moduli letterari e storiografici di Amato risentono, assai più di quelli di Goffredo Malaterra e Guglielmo l'Apulo, per giunta un poeta, della tradizione cronachistica anteriore.

[230] A.M., VIII, XXVIII p. 370.

dente qualsiasi. La cosa non sorprende; basti infatti ricordare qui la nota beffa delle reliquie di san Bartolomeo perpetrata dai beneventani ai danni dell'imperatore Ottone III, i quali, secondo Leone Marsicano, per non cedere quelle del protettore della città, un santo apostolo per l'appunto, gli fecero recapitare il corpo di un altro santo[231]. Il Guiscardo, invece, era più furbo, o conosceva meglio il suo nemico: fece, infatti, esaminare il dente da un sacerdote capace di identificare la reliquia. Ebbene, il dente era più lungo di quello autentico, non aveva la stessa forma e, per tanto, non poteva essere quello dell'apostolo. Montato su tutte le furie, il Normanno, dopo ovvie minacce che possiamo ben immaginare, riuscì finalmente a farsi consegnare la reliquia autentica. Ciò poteva bastare al cronista per indugiare sulla mala fede e la scorrettezza del Longobardo, ma in sovrannumero aggiunge pure che il dente in questione era stato tolto a un ebreo morto in quei giorni, al fine di rimarcare maggiormente la gravità dell'affronto perpetrato e il disprezzo per l'indole perversa del principe longobardo. Anche questo capitolo per De Bartholomaeis è interamente frutto della penna di Amato di Montecassino ed è, dunque, un secondo luogo della *Historia* in cui emergono incontrollati i sentimenti antigiudaici del cronista.

Infine, non possiamo ignorare gli stretti legami di Pier Damiani con Montecassino. Il santo monaco è stato l'autore anche di un *Antilogus contra Judaeos*, scritto intorno al 1040-41;[232] pur non avendo mai avuto l'esperienza diretta di una disputa teologica con un rabbino, scrisse una sorta di manuale a uso dei polemisti, nel quale espose le ragioni cattoliche, certo col fine remoto di giungere alla conversione di eventuali interlocutori ebrei, ma con quello immediato di evitare la conversione di cristiani sprovveduti, irretiti dalle argomentazioni giudaiche, sostenendo, inoltre, che erano gli ebrei a provocare queste controversie con il solo scopo di fare proseliti.[233] Nell'o-

---

[231] In luogo di quelle di s. Bartolomeo furono consegnate le reliquie di s. Paolino di Nola, cf. BELTING 1962, pp. 162, 163; PALMIERI 1996, p. 94; DÜCHTING 2016, pp. 120 e 205.

[232] B.P.D., 1 p. 63. L'editore ha rifuso lettere e opuscoli, che precedentemente erano stati pubblicati separati, perché questi ultimi erano stati inviati sotto forma di epistole; qui, per identificarlo, uso ancora il titolo dato allo scritto di Pier Damiani da Costantino Gaetani nella *Patrologia Latina* (vol. 145, coll. 42 sgg.). La raccolta del Migne distingueva inoltre l'*Antilogus* da un *Dialogus*, ma in realtà si tratta del medesimo scritto, edito erroneamente in due parti distinte, sulla questione cf. MICCOLI 1959.

[233] Cf. BLUMENKRANZ 1960, pp. 69 e 71, per un inquadramento generale dell'opera, in cui si sottolinea che il manuale mirava esplicitamente sì a fornire argomenti alla parte cristiana, evitando così imbarazzanti silenzi dinanzi alle argomentazioni rabbiniche, ma sopra tutto a evitare che la dialettica giudaica potesse far nascere dubbi ed errori tra i

puscolo antigiudaico il santo monaco mette a fuoco le differenze fondamentali tra cristiani ed ebrei, redigendo un florilegio di luoghi delle Scritture, da lui puntualmente commentate, sulla dottrina cristologica e il dogma della Trinità, che amplia poi ai temi allora maggiormente in discussione, quali la circoncisione, il valore del sacrificio, il rispetto del Sabato, l'uso delle azime, il battesimo, le differenze tra le festività delle due fedi, il giudizio finale, per confutare le argomentazioni giudaiche utilizzando proprio le medesime Scritture. In buona sostanza sono qui esposti gli argomenti che mancarono al giovane Achille per controbattere quella che lo stesso Pier Damiani definisce la *malicia Iudaeorum*. D'altra parte, il Santo spiegava di aver scritto l'opuscolo per evitare che un uomo di Chiesa a causa della sua ignoranza sia zittito e non riesca a controbattere le sottili argomentazioni giudaiche e un semplice fedele, assistendo alla disputa, possa restarne confuso e la sua fede vacillare. In un altro suo scritto Pier Damiani, attaccando i simoniaci, sostenne inoltre che costoro superavano la *perfidia* dei giudei e l'abiezione degli eretici.[234]

Ebbene, Pier Damiani ha avuto rapporti assai stretti con Montecassino: se è dubbio che sia stato in questa abbazia al seguito di Leone IX già nel 1051, certamente vi ha soggiornato nel 1064 e nel 1069 vi ha trascorso l'intera Quaresima;[235] ma ciò che più conta per noi, ha avuto un intenso scambio epistolare con l'abate Desiderio, definito dal *peccator monachus* un *archangelus monachorum* alla guida di un *sanctus conventus*,[236] al quale tra l'altro era legato da affettuosa amicizia.

---

cattolici; l'opera è una raccolta di *testimonia*, cioè di passi scritturali. Cf. pure DAHAN 1993, pp. 49, 50. Va rilevato che proprio nell'XI sec. la letteratura polemistica divenne un genere praticato con maggiore intensità rispetto ai secoli precedenti, cf. BLUMENKRANZ 1960, pp. 215 sgg. Su quest'opera cf. pure ID. 1963a, pp. 265-71.

[234] Cf. *ibid.*, p. 272.

[235] Cf. DRESSLER 1954, *ad ind.*; BLUM 1956; LECLERCQ 1960, *ad ind.*; LUCCHESI 1972, vol. I, p. 86, vol. II, pp. 63, 67-70, 116-20; DORMEIER 1979, pp. 172, 173; COWDREY 1986, *ad ind.*; PALMA – SUPINO MARTINI 1987; LENTINI 1988h, pp. 54-57; PIER DAMIANI 1988, dove il Santo è considerato il «maestro di vita spirituale» della comunità cassinese di quegli anni, *ibid.*, p. 14; SPINELLI 1992; HOWE 1997.

[236] Cf. B.P.D., II, 86 p. 459, la lettera è dell'ott.-nov. 1061, a questa vanno aggiunte le altre spedite tra il 1061 e il 1069, cf. *ibid.*, II, 82 p. 441; II, 90 p. 573; III, 95 p. 41; III, 102 p. 118; III, 106 p. 168; III, 119 p. 341; IV, 159 p. 90. Inoltre, cf. pure le due epistole scritte nel 1065 ad Alberico di Montecassino, *ibid.*, III, 126 p. 413 e 127 p. 424, oltre a quella del 1069 diretta a tutti i monaci cassinesi, *ibid.*, IV, 161 p. 135.

5. Il tornante dell'XI secolo

I luoghi citati delle opere di Desiderio e Amato di Montecassino rinviano a un più generale sentire dei monaci riformatori, che in Europa non era precipuo soltanto dei confratelli cassinesi. Si è già avuto modo di osservare come tra la seconda metà del IX secolo e l'XI in ambiente monastico, e grazie a intellettuali che per lo più non ebbero un'esperienza diretta dell'universo ebraico, ma che nel chiuso dei loro chiostri e delle biblioteche delle loro grandi abbazie riflettevano sulle Scritture veterotestamentarie e la letteratura patristica, meditando sulla distanza tra la loro fede e quella degli ebrei, si sia gradualmente irrigidito, dal punto di vista dottrinario, l'atteggiamento cattolico nei confronti degli ebrei; è proprio in questo arco di secoli che si forma lentamente quella tipica immagine stereotipata dei giudei, del tutto antistorica e priva di rapporti con la realtà, che li contraddistingue collettivamente, ribadita nei vari trattati *contra Judaeos*, oppure nelle *altercationes* o *disputationes* composti da questi stessi monaci.[237] Sono, dunque, opinioni antigiudaiche che influenzano i maggiori cronisti del tempo, i quali aggiungono pure nuovi spunti di riflessione: gli ebrei, che hanno già tradito e ucciso il Cristo, vengono ora accusati, tanto per ricordare due esempi assai noti, da Prudenzio di Troyes e da Rodolfo il Glabro, ma potremmo aggiungervi anche Ademaro di Chabannes, di essere il sostegno degli infedeli e di averli istigati e, quel che è più grave, favoriti nel perpetrare le loro violenze contro i cristiani tanto a Bordeaux e a Barcellona, quanto a Gerusalemme.[238]

Inoltre, una generale corrente messianica di attesa millenaristica percorse l'Europa a partire dagli anni intorno al 1033; rafforzatasi nella seconda metà del secolo, costituì una componente essenziale del processo di

---

[237] Cf. Graboïs 1983, pp. 312, 313; ma sul mutamento repentino di rapporti in Europa tra cristiani ed ebrei ai primi dell'XI sec. cf. Blumenkranz 1960, pp. 380 sgg. Proprio tra il X e l'XI sec. assistiamo a una vera e propria esplosione della produzione letteraria antigiudaica, cf. Id. 1963a, pp. 215 sgg.

[238] Sui racconti di questi tre cronisti sugli ebrei cf. in generale *ibid.*, pp. 182, 183, 250-52, 256-59. Un segnale inquietante della diversa attitudine nei confronti degli ebrei, che si sta facendo strada, è già in una lettera di Leone VII indirizzata fra il 937 e il 939 all'arcivescovo di Magonza sul trattamento da riservare ai giudei di quella diocesi, nella quale se da un lato si vieta, come di consueto, di procedere ai battesimi forzati, dall'altro si autorizza comunque l'arcivescovo a cacciare chi rifiuta il battesimo per evitare ogni contatto dei cristiani con i nemici della fede, cf. *ibid.*, pp. 219, 220.

maturazione dello spirito di Crociata.[239] Si avvertì allora come imminente il compimento dei tempi, si moltiplicarono i segni e parve ormai vicina la tangibile realizzazione delle profezie legate alla venuta dell'Anticristo, tra le quali la conversione collettiva degli ebrei ricopriva un ruolo centrale. In più, nel corso del secolo l'impennata nel numero dei pellegrinaggi in Terrasanta, individuali e collettivi, che assunsero una dimensione penitenziale di riscatto dei peccati, è legata a queste attese millenaristiche: i cristiani devono essere presenti a Gerusalemme per compiere la profezia relativa alla venuta dell'Anticristo. Profezia che in quel torno di anni non era più rinviata a un futuro remoto e imperscrutabile, come era stato fino ad allora, ma poteva, e doveva, realizzarsi nella contemporaneità; e se gli ebrei non si convertivano spontaneamente, riconoscendo la verità del Verbo incarnato e accettando il battesimo, allora andavano convertiti con la forza, vista l'imminenza della fine dei tempi e dell'avvento del Regno. Se a ciò aggiungiamo che in *milites* incolti e suggestionabili si diffuse la coscienza di dover combattere una guerra santa contro qualsiasi nemico della fede che si trovasse sul loro cammino, oltre alla volontà di arricchimento implicita in questo tipo di guerra, si comprende come fin dalla così detta Crociata di Spagna si potesse dispiegare tutta una vasta gamma di sentimenti antigiudaici, al punto da obbligare, come si è già visto, Alessandro II a intervenire nel 1063 per fermare le violenze dei cavalieri in marcia per la Spagna, che si accanivano contro gli ebrei incontrati lungo il loro cammino, trattati, al pari dei Saraceni, come gli infedeli che si ripromettevano di combattere, stigmatizzandone l'ignoranza e l'avidità.[240] Di ciò Amato di Montecassino era pienamente informato, se-

[239] Su questi temi in generale cf. FLORI 2007b, pp. 188 sgg.; ID. 2010a, pp. 67 sgg., *ibid.*, per la bibliografia. Per un quadro d'insieme sulla congiuntura cf. VAUCHEZ 1997b e, inoltre, *inf.*

[240] Cf. BLUMENKRANZ 1960, p. 153, ma, come osserva lo stesso Blumenkranz, nel caso di questa sorta di precrociata ci troviamo ancora di fronte a piccoli numeri e a un avvenimento occorso in uno scacchiere circoscritto e periferico. Ciò non ostante, proprio per questa stessa vicenda, e indipendentemente dal valore che a essa attribuivano i principi cristiani spagnoli, il pontificato di Alessandro II viene comunemente considerato uno spartiacque nel complesso processo di sacralizzazione della guerra e di maturazione dello spirito di Crociata, un fondamentale precedente dell'opera di Urbano II, e non solo dal punto di vista politico: nel 1063 si fissò il principio del privilegio sacro al diritto alla remissione dei peccati, pur in assenza di una penitenza che per ragioni contingenti non si aveva il tempo di espiare, per chi stava partendo per combattere in Spagna e si giustificarono lo spargimento di sangue e le uccisioni dei Saraceni, cf. in generale ALPHANDÉRY – DUPRONT 1974, pp. 25, 32 e 34; DELARUELLE 1980, p. 78; COWDREY

gno della vasta eco che ebbero gli eventi di Spagna.[241] Va pure sottolineato che la sua opera, rispetto a quelle degli altri cronisti della prima età normanna, è una fonte per noi assai preziosa, sia per le vicende di Spagna sia per quelle di Sicilia, perché il Cassinese è morto all'incirca una dozzina d'anni prima del 1095 e dunque non potette essere influenzato dalla letteratura crociata — a meno di ritenere che le opinioni del cronista a riguardo siano anch'esse delle interpolazioni del traduttore trecentesco, cosa che sembra del tutto inverosimile.

Quando matura poi l'idea stessa di Crociata, oltre alle violenze, la nuova e aggressiva coscienza di unità dei cristiani porterà a un'inedita esclusione e marginalizzazione degli ebrei nella società su scala europea.[242] È il convergere delle attese millenaristiche e dell'affermarsi della necessità della guerra santa da dover combattere contro gli infedeli, indipendentemente dal loro credo, a prefigurare già alla metà dell'XI sec. quella cesura nella storia della cristianità, che sarà il punto di svolta rispetto ai secoli precedenti, nei quali era prevalente l'antica posizione gregoriana, di ascendenza agostiniana, che faceva degli ebrei un gruppo subordinato sì, ma da proteggere e tutelare, e che continuerà a essere ancora a lungo la posizione di larga parte delle gerarchie ecclesiastiche.[243] Il diffondersi di una dimensione religiosa esclusivista faceva dunque apparire a molti anomala l'esistenza di minoranze di fede diversa nell'universo cristiano.

Non bisogna attendere, allora, il 1095 per rilevare in Europa i primi segni dello spirito della Crociata e del generale processo di sacralizzazione della

---

1984b, p. 25; PETTI BALBI 1992; ERDMANN 1996, pp. 137 sgg. e 287 sgg.; MARTÍN 1996, pp. 247-50; FLORI 1998, pp. 51 sgg.; ID. 2003, pp. 300-09. In generale sulle motivazioni ideologiche delle guerre antisaracene di Spagna cf. BRONISCH 1998 e 2006.

[241] Cf. A.M., I, V pp. 13, 14.

[242] BLUMENKRANZ 1960, p. 384.

[243] Cf. a riguardo la sintesi di STEFANI 2004, pp. 132 sgg. Similmente Moore individua, in maniera globale, nel tornante della storia d'Europa costituito dal primo quarto del sec. XI, segnato da profonde trasformazioni sociali e delle istituzioni, la svolta, in chiave weberiana, nei rapporti, ormai divenuti persecutori, con gli ebrei e con le altre minoranze, tali da spingerli ai margini della società, se non, in determinate situazioni, a eliminarli fisicamente, cf. MOORE 1991, *pass*. Va, comunque, sottolineata ancora una volta la funzione protettiva svolta dai pontefici romani: prima di Alessandro II e del suo intervento del 1063, è all'inizio del 1007 che gli ebrei di Francia, vittime di persecuzioni, si appellarono a Giovanni XVIII per chiedere la protezione pontificia, cf. SIMONSOHN 1991a, 35 p. 34.

guerra: questo è stato un lungo processo dottrinario iniziato con Giovanni VIII, che nell'XI secolo giunge a piena maturazione, grazie all'opera del monachesimo riformato prima e del clero e dei papi riformatori poi, incrociando mentalità, suggestioni escatologiche, attese millenaristiche e aspirazioni della società laica, divenendo così un elemento essenziale del sentire comune, una volta mutata la religiosità. Il papato di Giovanni VIII, infatti, le sue riflessioni contenute nel noto epistolario, prevalentemente rivolte proprio a vescovi, principi e duchi dell'Italia meridionale, i suoi atti a favore di chi combatteva gli infedeli sono centrali per la creazione di una coscienza unitaria della comunità cristiana: quella della solidarietà tra tutti i battezzati che formano un unico popolo in netta contrapposizione con l'islam e con tutti gli altri nemici della fede; un discrimine netto rispetto alle esperienze anteriori, che pur avevano visto principi cristiani combattere una guerra sacralizzata per difendere o espandere i confini della cristianità. Va tenuto in conto poi il fatto che fu ancora questo pontefice a fissare in maniera inequivocabile, dopo le prime formulazioni di Leone IV, il principio della remissione dei peccati a chi cadeva combattendo gli infedeli, di qualsiasi tipo, in difesa della Chiesa, anche in assenza di una penitenza, che è un elemento costitutivo del processo di sacralizzazione della guerra.[244] Le tappe successive, dal punto di vista pontificio, del processo dottrinario e politico che porterà alla completa maturazione dell'idea di Crociata al tempo di Urbano II, sono costituite dai papati di Giovanni X, Sergio IV (se è veramente sua la famosa *Enciclica* e non un falso del tempo di Urbano II), Leone IX (fu questo pontefice sul campo di Civitate ad assolvere i suoi armati prima della battaglia da ogni peccato senza una penitenza, ma in questo caso il nemico della Chiesa erano i Normanni), Alessandro II, Gregorio VII e Vittore III (cioè l'abate Desiderio di Montecassino, che nel 1087 alla

---

[244] Cf. Rousset 1945, p. 44; Id. 1957, p. 29; Manselli 1965, pp. 128 sgg.; Id. 1973; Alphandéry – Dupront 1974, p. 24; Delaruelle 1980, pp. 24 sgg. e 86 sgg.; Daniel 1981, pp. 129 sgg., 192 sgg., 377 sgg.; Gilchrist 1988; Vismara 1989a, pp. 13 sgg.; Erdmann 1996, *ad ind.*; Flori 2003, pp. 54 sgg.; Id. 2010b, pp. 90-96; Bysted 2015, pp. 45 sgg.; Herbers 2018. In generale su Giovanni VIII cf. Arnold 2005, *ibid.* per la bibliografia. Va pure rilevata la frattura tra la normativa ecclesiastica e la religiosità comune: se i papi sancirono l'indulgenza plenaria per i combattenti, che non militavano per conseguire onori e vantaggi economici, ma col fine di liberare la Chiesa da chi l'opprimeva, la massa incolta, invece, considerava la morte in battaglia contro l'infedele qualcosa di simile al martirio e riteneva che i caduti fossero immediatamente accolti tra i beati in Paradiso. Ciò spiega anche il fatto che le fonti sono concordi nell'affermare come in battaglia non solo san Giorgio, ma tutti i soldati martiri della tradizione cattolica e le schiere degli angeli combattessero al fianco dei *milites* cristiani.

vigilia dell'impresa di Mahdia consegnò il vessillo di San Pietro, concedendo la remissione dei peccati a chi avrebbe combattuto in Africa contro i Saraceni), mentre, contemporaneamente i chierici riformatori elaboravano nelle loro riflessioni un nuovo concetto di guerra santa e maturavano quelle attese escatologiche che hanno attraversato l'XI secolo.[245]

L'appello di Urbano II, evento di certo rivoluzionario, libera e regolamenta energie già pronte a deflagrare, dal forte connotato escatologico; il pontefice innova e accelera, dal punto di vista dottrinario, il processo di sacralizzazione della guerra: essa viene trasformata in santa e santificante per chi intraprendeva questo specifico cammino penitenziale, in base al quale venivano rimessi i peccati anche in assenza di una compiuta penitenza, trasfigurata ora in un'impresa guerriera meritoria, che mirava a liberare i cristiani d'Oriente e i luoghi santi; in buona sostanza una guerra santa annunciata profeticamente. E questo è stato l'innovativo personale contributo di Urbano II.[246]

Tornando all'area di nostro interesse, un altro segnale evidente del mutamento dei rapporti tra cattolici ed ebrei nell'Italia meridionale latina, avvenuto nella seconda metà dell'XI secolo, è costituito da una fonte assai singolare, il così detto *Tractatus de passione Domini facta in civitate Aternensi*, che Ferdinando Ughelli attribuì al vescovo di Chieti Attone (1057-71),[247] un

---

[245] Oltre a quanto già cit. *sup*., cf. CANARD 1936, pp. 611 sgg.; COWDREY 1984a; FLORI 1990; ID. 1992, pp. 17 sgg.; ID. 1997; LOBRICHON 1998; HAMILTON 2007; TESSERA 2010, pp. 13-38. Va altresì ricordato che i pontefici romani per ragioni geografiche erano stati direttamente esposti alla pressione islamica e motivati più di altri alla chiamata collettiva a un impegno antisaraceno.

[246] Sulla questione, oltre a quanto già cit., cf. la rassegna di FLORI 1999, e la sintesi di DESWARTE 2006, *ibid*. per la bibliografia. Sul pontificato di Urbano II cf. BECKER 1964-2012.

[247] Il *Tractatus* è stato edito da Ferdinando Ughelli (I.S., coll. 691-96) da un manoscritto della Biblioteca capitolare di Chieti, donato a essa da un diacono di Chieti di nome Guglielmo, oggi perduto (cf. CARUSI 1913, n° 11 p. 58), che conteneva pure una *Vita* di Gregorio Magno, non meglio identificabile (cf. *BHL*, 3636 e sgg.); su questa fonte cf. MINCIONE 1967. Va notato che tra i manoscritti censiti dal Carusi nella Biblioteca capitolare di Chieti il n° 2 tramandava i *Dialoghi* di Gregorio Magno ed era della fine dell'XI sec. (art. cit., pp. 14, 15), a riprova dell'interesse in quel secolo nello scrittorio teatino per quel pontefice e le sue opere. Attone, figlio di Oderisio conte dei Marsi, fu traslato alla sede vescovile di Chieti nel 1057, su di lui e i suoi atti cf. ATTONE 1962, *ibid*. per la bibliografia, dove, tuttavia, si nega recisamente che il nostro vescovo abbia potuto scrivere il *Tractatus*. Oggi, invece, si è comunemente concordi nel ritenere plausibile

chierico di educazione cassinese, uomo di notevole cultura letteraria, al quale il coetaneo e sodale Alfano (I) di Salerno dedicò un'ode, oltre a comporne l'epitaffio,[248] sepolto nel 1071 a Montecassino.

Il *Tractatus* tramanda memoria di avvenimenti miracolosi occorsi al tempo di Alessandro II (1061-73); l'Autore dichiara di essere contemporaneo a essi e di aver condotto personalmente un'inchiesta accurata per appurarne la veridicità. Nel 1062 nella sinagoga di *Aternum*, di notte, il mercoledì santo, e per l'esattezza il 27 di marzo di quell'anno,[249] dieci ebrei presero una tavola e con della cera modellarono su di essa l'immagine del Cristo crocifisso, fissando quattro aghi o spine alle mani e ai piedi, per simboleggiare i quattro chiodi della Croce, e con altri aghi o spine dettero forma alla corona posta sul capo del Redentore. Tre scellerati tra loro, Giuda, Samuele e Mel, usarono l'immagine di cera come bersaglio per le frecce e, non contenti di ciò, con una lancia lacerarono il fianco di essa. Il giorno dopo, però, tornati in sinagoga, trovarono il pavimento cosparso di sangue e l'immagine che trasudava stille; presi dal panico e temendo la reazione dei cristiani per il sacrilegio perpetrato e, di conseguenza, lo sterminio della loro gente, erasero la tavola completamente, disfacendo l'immagine, che di nuovo tornò cera informe, grattarono a fondo il terreno, raccogliendo tutto il sangue effuso in un'ampolla di vetro; nascosero il tutto accuratamente, mantenendo il segreto della profanazione per tre anni. Trascorso questo lasso di tempo, e quindi grosso modo quando Alessandro II scriveva a Landolfo VI nel 1065 per biasimarlo e per impedire che quegli mettesse a segno il suo tentativo di convertire con la forza gli ebrei di Benevento,

---

l'attribuzione di Ughelli, anche se non vi sono elementi certi per confermarla o negarla; cf., inoltre, su questo vescovo teatino e la sua opera FELLER 1998 pp. 641, 709-11, 841, 846, che, invece, fissa la nomina di Attone a vescovo di Chieti al 1062, ma deve trattarsi di una svista. PELEGATTI 2019, p. 111, n. 20, riporta l'opinione dell'Antinori, secondo il quale l'Autore dovrebbe essere invece un omonimo monaco dell'abbazia di S. Giovanni in Venere.

[248] Cf. LENTINI – AVAGLIANO, 16 p. 141, 31 p. 170.

[249] Per il *Tractatus* il sacrilegio avvenne la quarta feria *ante celebrandam immolationem agni immacolati*; per alcuni studiosi locali il riferimento sarebbe da intendersi alla Pasqua ebraica (cf. la rassegna bibliografica nel saggio di Pelagatti cit., *sup.*, n. 247), ma è più verosimile che Attone collochi la profanazione, per sottolinearne la maggiore gravità, durante la Settimana santa e che il riferimento all'immolazione dell'Agnello sia un rimando al Venerdì santo e allora che la sera della quarta feria sia quella del mercoledì santo alla vigilia del Triduo pasquale, la cui messa vespertina apre le solennità della Settimana santa.

viene a galla la verità a causa di una lite tra due ebrei. La scena si sposta allora nel castello di Setta, dove il conte di Chieti Trasmondo (III) (1032-87)[250] in occasione delle solennità della Pasqua aveva convocato gli ebrei di *Aternum* per esigere il loro consueto tributo annuale. Nel medesimo castello risiedeva un ebreo convertito, che poco tempo prima la moglie del conte, Antiochia, una lontana parente dell'abate Desiderio, aveva convinto ad abbracciare la religione cattolica e aveva fatto battezzare dandogli il nome di Nicola. Proprio quest'ultimo smaschera i suoi ex correligionari a seguito di un acceso litigio per alcuni debiti non onorati: Nicola, infatti, accusa pubblicamente Samuele del sacrilegio perpetrato, appreso da un altro ebreo Abraham, il quale però nega recisamente il fatto. Il conte, nell'incertezza, impone per l'indomani un duello tra Nicola e Abraham per dimostrare la fondatezza dell'accusa; ma quest'ultimo tenta di evitare la prova con il goffo tentativo di offrire una somma di denaro; invano, perché poi soccombe lo stesso durante il duello. A questo punto Trasmondo (III), convintosi della colpevolezza di Samuele, dispone il sequestro di tutti i beni mobili degli ebrei di *Aternum*, che vengono portati a Setta, e tra le suppellettili salta fuori l'ampolla contenente il sangue dell'immagine profanata. Gli ebrei allora, sottoposti a tortura, confessano il sacrilegio e Samuele è messo a morte. Successivamente vengono recuperate pure cera, lancia e tavola. Una volta verificata la natura del contenuto dell'ampolla, gli oggetti sequestrati ad *Aternum* vengono collocati solennemente nella chiesa di San Salvatore sulla riva del Pescara, la sinagoga viene trasformata in chiesa col titolo di Santa Gerusalemme e gli ebrei convertiti in massa; l'ampolla che invece era rimasta a Setta, successivamente, su disposizione del pontefice, venne portata solennemente dal conte e da sua moglie in processione dal castello comitale alla medesima chiesa del Salvatore. Ughelli commenta, infine, la storia affermando che ancora al suo tempo si poteva venerare l'ampolla contenente la santa reliquia del sangue nella cattedrale di Chieti.

Di certo vanno rilevate alcune incongruenze: la stessa contemporaneità dello scrittore, morto appena nel 1071, agli eventi narrati può apparire singolare,[251] anche se non è inusuale nella cronachistica e nell'agiografia del

---

[250] Su di lui cf. De Laurentiis 1904, pp. 21-34; Rivera 1925; Müller 1930, pp. 87-89, che fissa gli anni in cui è attestato Trasmondo (III) al 1038?-1057, individuando, inoltre nel 1085-87 un inesistente Trasmondo (IV) e ignorando le vicende di *Aternum*; Feller 1998, pp. 618, 619.

[251] Cosa abbia saputo Attone a Chieti di ciò che accadeva ad *Aternum* nel marzo del 1062 è difficile da valutare; a meno di non pensare all'eco di un qualche eccesso carnascialesco, reale o del tutto libresco, dal momento che nel 1062 i tre giorni festivi di Ta'anit

tempo; non ci sono altre testimonianze di ebrei e sinagoghe negli Abruzzi, né anteriori, né contemporanee e neppure immediatamente posteriori a quegli anni;[252] il tributo annuale collettivo di ebrei a un conte in occasione della Pasqua non è attestato altrove;[253] se il duello giudiziale è compatibile con le procedure dell'Italia centrosettentrionale, non lo è per degli ebrei, sopra

Ester, Purim e Shushan Purim caddero tra il 25 e il 27 febbraio (13-15 Adar del 4822), esattamente un mese prima della Settimana santa di quell'anno (ringrazio Giancarlo Lacerenza per avermi 'illuminato' sulla cronologia ebraica).

[252] Abbiamo già avuto modo di osservare come gli ebrei nella prima metà del secolo XI siano attestati in Capitanata, a Siponto (su questa comunità cf. da ultimo Scaltrito 2019), dove per via induttiva possiamo forse risalire alla seconda metà del X secolo; in effetti è noto che ai primi dell'XI secolo un gruppo di giovani ebrei sipontini si recò a Pumbedita per perfezionare gli studi in quella importante accademia babilonese. Ciò non ostante, da qui a sostenere che si siano spostati lungo la costa adriatica in quei medesimi anni e in numero tale da poter disporre di una sinagoga ad *Aternum* è difficile da credere. Al limite si potrebbe considerare il *Tractatus* come l'estrema e unica testimonianza della presenza ebraica in quella città, altrimenti non attestata da altre fonti, scomparsa definitivamente proprio a causa delle misure antigiudaiche del conte Trasmondo (III), la cui origine ci sfugge del tutto. Comunque sia, va osservato che secondo il *Tractatus* gli ebrei risiedevano in una città portuale e sembravano disporre collettivamente di una buona liquidità, almeno agli occhi del vescovo Attone, che ignorava, evidentemente, le forti differenze sociali esistenti tra ebrei di qualsiasi terra dell'Italia meridionale o di altre regioni. Anche per quest'ultimo particolare è difficile dire se ci troviamo di fronte al solito pregiudizio antigiudaico — gli avidi e danarosi ebrei litigano a causa delle loro operazioni finanziarie, facendo così scoprire la loro profanazione — oppure all'attendibile testimonianza di una florida comunità di commercianti. In generale sugli ebrei negli Abruzzi cf. il lungo elenco bibliografico e documentario di Berardi 1997, che comunque liquida il *Tractatus* come un «racconto fantasioso», *ibid.*, p. 41. Va sottolineato il fatto che non abbiamo altre testimonianze altomedievali di ebrei negli Abruzzi.

[253] Il tributo in occasione della Pasqua è, ovviamente, funzionale allo svolgimento generale del racconto, per cui proprio in occasione delle solennità della Settimana santa viene radunata tutta la comunità e smascherata la profanazione. Tuttavia, si potrebbe formulare anche l'ipotesi in questo caso di un qualche rapporto tra *publicum* ed ebrei simile a quello attestato nell'Italia meridionale longobarda dal noto precetto di Guaimario IV (V) del 1041 concernente le due famiglie di ebrei di Capua, che forse potrebbe spiegare allora la misura eccessiva, opera di uno zelante ufficiale periferico, che invece di raccogliere i tributi spedì al castello comitale tutti gli ebrei di *Aternum* per farli ottemperare agli obblighi fiscali.

tutto se si pensa che uno dei due era un neofita ed è impossibile che un cristiano possa essersi battuto in duello con un ebreo per affermare le proprie ragioni in giudizio;[254] la stessa tortura, a cui si ricorre in occasione del placito comitale, è alquanto stravagante,[255] anche se non estranea alle violente abitudini di Trasmondo (III), che in più d'una occasione vi ricorse. Ciò non ostante, la fonte è per gli aspetti storici e cronologici di essa coerente e non è lecito reputarla un falso tardo.[256] Anche volendo sostenere che gli eventi narrati siano del tutto inventati per giustificare il culto solenne del sangue dell'ampolla affermatosi in quegli anni, mostra tangibilmente non solo cosa un vescovo potesse pensare degli ebrei nella seconda metà dell'XI secolo,

---

[254] In linea di principio gli ebrei non erano esentati dal duello giudiziale, ma in caso di necessità dovevano farsi rappresentare da un campione, al pari di altri soggetti con limitati diritti, come ad esempio le donne, cf. sulla questione BLUMENKRANZ 1960, p. 362.

[255] Oltre agli usi giudiziari del tempo, va ricordato che in linea di principio gli ebrei non potevano essere torturati durante gli interrogatori, cf. *ibid.*, p. 359.

[256] HOUBEN 1996a, p. 195, pur manifestando forti dubbi sulla fonte a causa dell'impossibilità di effettuare oggi l'esame paleografico del ms. che la tramandava e determinarne così la cronologia, ammette «che il racconto contiene un nucleo storico: quindi è possibile ipotizzare che negli anni Sessanta del secolo XI negli Abruzzi, e precisamente a Pescara, siano avvenute persecuzioni e conversioni forzate di ebrei». Dell'autenticità della fonte e della veridicità dei fatti narrati è, invece, del tutto persuaso FELLER 1998, pp. 708-21, che attribuisce anch'egli il *Tractatus* ad Attone, datando però sia il sacrilegio sia il placito al 1062 e fissando al Venerdì santo di quell'anno la profanazione dell'immagine del Cristo; inoltre, riconduce giustamente la narrazione del *Tractatus* al genere letterario dei *testimonia* dell'XI secolo, inserendola così a pieno titolo nelle opere dei polemisti antigiudaici di quegli anni. Più di recente PELAGATTI 2006 vorrebbe, invece, il testo redatto tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, quando le due chiese comitali citate in esso passarono alla Chiesa teatina; ne fa così espressione del clima persecutorio successivo al 1095 e alla predicazione della Crociata, collegando il miracolo abruzzese a quello del crocifisso di Berito e alla diffusione in Occidente di quest'ultima leggenda, così come era già stato ipotizzato da PANSA 1927, pp. 200-02. La datazione successiva alla predicazione della I Crociata è soltanto un'ipotesi non suffragata da fonti; né, tanto meno, la sequenza liturgica del XII secolo, tratta da un lezionario teatino (cf. CARUSI 1913, pp. 65, 66; MINCIONE 1967, pp. 117-19; ID. 1976-78, pp. 47-51), che ricorda esplicitamente la profanazione del 1062, può essere considerata un elemento probante di datazione del *Tractatus*, ma solo la testimonianza della persistenza del culto del sangue dell'ampolla nel secolo successivo. Successivamente PELEGATTI 2019, p. 112, ipotizza che «il testo latino sia un riflesso di stereotipi antiebraici diffusi in area bizantina», senza tuttavia dimostrarlo.

ma sopra tutto la contemporanea diffusione nell'Italia meridionale latina dei medesimi *topoi* antigiudaici che si stavano affermando nel resto d'Europa in quello stesso torno di anni. Se, infine, il libello è attribuibile, come sembra ormai comunemente accettato, al vescovo Attone di Chieti, siamo di nuovo di fronte a un letterato di educazione cassinese che riflette sull'empietà degli ebrei, i quali qui appaiono per giunta sacrileghi, oltre che eretici, e redige un libello da ascrivere a pieno titolo alle opere di polemica antigiudiaica di quegli anni. In più, il *Tractatus*, rispetto ad altre opere simili, implica anche forti ripercussioni devozionali di facile e immediata presa su fedeli indottrinati, se pensiamo al culto dell'ampolla, venerata al pari di una santa reliquia originaria della Passione del Cristo prima ad *Aternum* e poi a Chieti.

Infine, va sottolineato proprio l'episodio della profanazione della Croce del 1062 narrato dal *Tractatus*. Si è già visto, infatti, come già nel 1029 a Bari due ebrei furono messi al rogo con l'accusa di aver spezzato una santa Croce;[257] ma a Roma già nel 1020/21 era stato celebrato un processo a carico di ebrei accusati di aver profanato l'immagine del Crocefisso, e condannati alla pena capitale, poiché, secondo l'accusa, con questo gesto sacrilego avevano causato un terremoto il Venerdì santo di quell'anno, subito dopo l'adorazione della Croce.[258] Una vicenda che dovette turbare le coscienze di molti, visto che l'eco di essa fu assai vasta: la fonte che tramanda memoria di questo processo, infatti, è l'opera di Ademaro di Chabannes,[259] il cronista che, insieme con Rodolfo il Glabro, attribuì la distruzione nel 1009 della chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme alla collusione degli ebrei con il califfo al-Hakim. E queste non furono solo opinioni di cronisti lette soltanto da pochi letterati. Rodolfo il Glabro è a riguardo assai circostanziato: è convinto che gli ebrei di Orléans avessero consigliato il califfo e gli avessero suggerito la profanazione, per prevenire un'offensiva cristiana contro il suo regno. Quando la notizia della distruzione della chiesa del Santo Sepolcro si propagò in Europa gli ebrei vennero convertiti a forza, chi rifiutava il battesimo fu ucciso o esiliato e molti si suicidarono per non essere costretti all'abiura, gli stessi vescovi interdirono ai cristiani ogni rapporto con gli

[257] Cf., *sup.*, cap. I § 5.

[258] Francesca Luzzati Laganà riconduce a questa stessa temperie il marcato antigiudaismo del *Bios* dell'agiografo di Nilo di Rossano, il cui autore era coevo a questi stessi eventi e probabilmente ha avuto modo di assistervi, cf. Ead. 2004, pp. 96, 97. Sull'incidenza e la rilevante risonanza del processo romano, oltre al saggio cit., cf. anche Ead. 1996, p. 718. Sulla questione cf. anche Blumenkranz 1960, p. 383; Id. 1963a, p. 251; Milano 1963, p. 59.

[259] A.C.C., *Recensio* α, p. 10.

ebrei, a meno che questi ultimi non avessero accettato il battesimo; e ciò non accadeva solo a Orléans, ma, come scrisse il cronista, era la reazione di 'tutti' i cristiani e nel 1012 furono espulsi gli ebrei da Magonza.[260] Tra gli eventi ricordati da Rodolfo il Glabro intorno al 1009, va aggiunta la curiosa vicenda del duca di Sens, Rainaldo, che, dopo aver accettato molti costumi giudaici, si era proclamato re dei giudei, scatenando la reazione militare di Roberto II il Pio; al seguito del re durante questa spedizione compare Fulberto di Chartres, che nei suoi scritti si era occupato di regalità giudaica, contestando la possibilità del ritorno di un nuovo re dei giudei, perché dopo la distruzione del Tempio non c'erano più sacerdoti che avessero potuto assicurare l'unzione regia.[261] Lo stesso Ademaro di Chabannes ricorda inoltre che a Limoges nel 1010 il vescovo Audoino obbligò gli ebrei al battesimo, ponendoli dinanzi all'alternativa dell'esilio, e il grosso di essi emigrò;[262] e questa è una significativa ripresa da parte vescovile della politica dei battesimi forzati, pur sempre condannati dalla Chiesa. Questo è quanto ci dicono le fonti occidentali sulle drammatiche conseguenze della diffusione della notizia in Occidente della distruzione della chiesa del Santo Sepolcro.[263]

---

[260] Per la valutazione di questi eventi cf. BLUMENKRANZ 1960, pp. 380, 381 e ID. 1963a, pp. 257, 258; più di recente JESTICE 2007. Sul nesso tra la notizia della profanazione di al-Hakim e questa esplosione di antigiudaismo cf. pure CALLAHAN 1995 e LANDES 1995, pp. 285 sgg. Ademaro giunge addirittura a posticipare al 1010 la distruzione della chiesa del Santo Sepolcro per giustificare il *pogrom* di Limoges e l'espulsione degli ebrei dalla città, cf. *ibid.*, p. 42. Sulla narrazione che fa Ademario di questi stessi eventi cf., inoltre, CALLAHAN 2016, pp. 81 sgg.; sulla dimensione apocalittica di questo scritto e l'identificazione di al-Hakim con l'Anticristo cf. *ibid.*, pp. 154 sgg.

[261] Cf. BLUMENKRANZ 1960, p. 234. Va sottolineato che anche una fonte ebraica ricorda le persecuzioni antigiudaiche avvenute nel 1007 durante il regno di Roberto II, cf. LANDES 1995, p. 42, n. 106.

[262] BLUMENKRANZ 1963a, pp. 251, 252.

[263] Sugli eventi gerosolimitani, da inserire in un complessivo quadro persecutorio in Egitto e Terrasanta cf. CANARD 1965a, che ricorda l'eco che ebbe la vicenda nella predicazione di Urbano II; GRABOÏS 1996, pp. 274, 275. Segnali precoci di una 'rottura' dei cristiani con gli ebrei si hanno già alla metà del X sec. e basti qui ricordare il *Libelllus de Antichristo* anteriore al 954 di Adsone di Montier-en-Dier, in cui l'Anticristo è di stirpe giudaica e viene da Babilonia; insediato a Gerusalemme e riconosciuto dagli ebrei come il loro messia, venuto per riunirli nuovamente e salvarli, attua una sistematica persecuzione dei cristiani, i quali riescono a resistere grazie ai profeti Enoch ed Elia inviati per confor-

Ecco che ci troviamo ormai in una nuova temperie in Europa: sta venendo meno in taluni ambienti ecclesiastici quella *discretio* di antica ascendenza gregoriana, che aveva preservato gli ebrei e che mitigava i rapporti tra i fedeli delle due religioni, le cui comunità, sia pure in ambiti urbani definiti, e anche nell'Italia meridionale, non erano impermeabili l'una all'altra, né del tutto estranee, quasi fossero due blocchi contrapposti, ma caratterizzate da scambi culturali, sociali, economici ed esistenziali continui, se ci soffermiamo a osservare la minuta quotidianità di esse. Ora, invece, la sovrapposizione tra dottrina, religione, devozione e politica sta portando in Europa lentamente a maturazione lo spirito di Crociata e contemporaneamente si profila quella cesura nella storia dell'Italia meridionale, di cui dicevamo in apertura di questo studio, che implicò uno sconvolgimento di assetti ed equilibri secolari, segnato, in termini macrostorici, dalla conquista normanna. In più, le novità dottrinarie e istituzionali legate alla Riforma della Chiesa comportarono un irrigidimento della posizione cattolica e dai chiostri si diffuse allora, come si è già detto, un comune sentire antigiudaico e una spinta alla concreta opera di conversione, che giustificava non solo la pressione cattolica, ma anche il maggiore isolamento degli ebrei. Nell'Italia meridionale dobbiamo inoltre ricordare ancora una volta l'opera di Montecassino e il sostegno incondizionato che diede in questa terra alla Riforma, sostenuta dall'attenta politica di Desiderio di compromesso con l'emergente potenza normanna; un'opera che non è consistita solo nella diffusione di idee nuove, ma nella concreta azione di uomini che in quella abbazia si erano formati, o, se non monaci di essa, vi erano stati comunque educati, e che propagarono in periferia, in diocesi e monasteri meridionali, una nuova temperie spirituale, realizzando, o tentando di farlo, i dettami dottrinari e istituzionali della Riforma stessa.[264]

---

tarli e convertire gli ebrei, per essere poi definitivamente abbattuto durante lo scontro finale con le legioni degli angeli guidate da san Michele, BLUMENKRANZ 1960, pp. 244, 245, 382; ID. 1963a, p. 232. Su Adsone e le sue fonti profetiche e millenaristiche cf. in generale FLORI 2007b, pp. 206 sgg., *ibid.* per la bibliografia, e ID. 2010, pp. 96-99.

[264] Come è avvenuto anche in stagioni più tarde della storia della Chiesa, la volontà di riforma implica una riflessione sulla Chiesa delle origini, un ritorno alla letteratura patristica, dalla cui esegesi traevano ispirazione pure i riformatori dell'XI sec. (sulla questione cf. MICCOLI 1999) e, di conseguenza, un ripensamento dei rapporti con gli ebrei, proprio a causa del confronto continuo con la tradizione mosaica della Chiesa apostolica, da cui essa stessa proveniva. In più, nel momento in cui si fissano i confini della *Ecclesia* riformata, matura nei riformatori stessi la coscienza che la «purificazione dei costumi della Chiesa si configura (…) anche — e soprattutto per ciò che spetta ai laici — come espulsione violenta dal suo seno dei portatori di errore, gli eretici, gli in-

Fin qui abbiamo segnalato le testimonianze a nostra disposizione, ancorché rapsodiche, di un riposizionamento ideologico e dottrinale nell'Italia meridionale di taluni chierici riformati nei confronti degli ebrei nella seconda metà dell'XI secolo, in linea con quanto avveniva nel resto d'Europa, ma è possibile anche capire cosa accadde in queste stesse terre dopo il 1095. Benché sia stato affermato che lo spirito della Crociata non abbia potuto condizionare la mentalità dei cristiani nell'Italia meridionale, e più specificamente dei Normanni, perché la Crociata fu bandita soltanto nel 1095 e successivamente non sono attestati nell'area atti di violenza mirata contro gli ebrei,[265] va ricordato che la maturazione di questo stesso 'spirito' è stato un lungo e graduale processo di mutazione della mentalità collettiva, da delineare su un lungo periodo, segnato da attese escatologiche e ansie millenaristiche, che non è cronologicamente determinabile, fissando una data precisa.[266] Tensioni emotive, ansie collettive che sottendono il processo di elaborazione dottrinaria e di sacralizzazione della guerra compiuto dai chierici e che investono nel corso del secolo la mentalità collettiva determinando pulsioni nuove.[267] Se non vi fosse stata una congiuntura favorevole, e qui

fedeli, gli ebrei», cf. *ibid.*, p. 22. Questo è ovviamente un lungo processo di maturazione che copre l'arco dell'XI secolo, che va collocato su due piani distinti, per un verso la lenta penetrazione degli ideali di riforma al di fuori della stretta cerchia dei chierici, per cui dalle riflessioni dottrinarie, dalle decisioni conciliari, dalle risoluzioni pontificie si passa poi all'azione concreta dei laici, ma, per l'altro, le tensioni e le inquietudini religiose, le attese escatologiche percepibili nelle masse indotte esplodono in maniera intollerante e violenta contro chi con la propria condotta non impersonava gli ideali evangelici e contro chi era al di fuori della cristianità, cf. MANSELLI 1995. Nella seconda metà dell'XI sec., poi, i papi riformatori sentirono l'obbligo di far regnare uniformemente l'ordine voluto da Dio dovunque ci fossero stati dei cristiani e ciò in opposizione sia agli avversari interni sia a quelli esterni della Chiesa.

[265] È quanto fa HOUBEN 1996a, p. 196; l'affermazione sull'assenza di atti antigiudaici posteriori a questa data è ovviamente indubitabile, meno la considerazione che la partecipazione normanna alla prima Crociata ebbe più una connotazione antibizantina che antimusulana (*ibid.*, p. 210).

[266] Sulla questione rinvio in generale ad ALPHANDÉRY – DUPRONT 1974, pp. 19 sgg. e alle considerazioni di FLORI 2007b, pp. 205 sgg., sull'incidenza delle attese escatologiche e profetiche, sulle suggestioni collettive, che si dipanano lungo tutto l'arco dell'XI sec., e sulla psicologia di chi rispose all'appello di Clermont.

[267] Mantenendoci su questo piano è opportuno ricordare anche le considerazioni di DUPRONT 1993.

non mi riferisco in particolare a quella politica o sociale, ma al maturare dei tempi, all'evolversi della mentalità collettiva, l'appello del 1095 sarebbe, infatti, caduto nel vuoto, al pari dei noti programmi orientali di Gregorio VII esposti tanto lucidamente nella sua corrispondenza e poi mai realizzati.

Oltre tutto, un tassello importante di questo processo di maturazione è costituito proprio dalla campagna di Ruggero I e Roberto in Sicilia, il cui intento dichiarato era la liberazione dei cristiani dal giogo degli infedeli, indipendentemente dalla realtà 'effettuale' della Sicilia del tempo e dalle intenzioni dei due, realizzata in base alla chiara coscienza espressa dalle fonti normanne di un disegno provvidenziale a sostegno delle loro imprese. Or bene, questo stesso spirito non si manifesta solo dopo il 1095 con le stragi di ebrei nell'Europa settentrionale, ma prima, con una progressiva e crescente chiusura e intolleranza nei confronti di tutti coloro che non professavano la fede cattolica. Certamente Boemondo, riprendendo per molti aspetti la politica orientale del padre, tentò di crearsi ai danni di Costantinopoli un suo dominio territoriale (e molti di quelli che lo seguirono pensavano che in Oriente avrebbero fatto la loro fortuna, impossibile a realizzarsi in quegli stessi anni nell'Italia meridionale, ingombra di Normanni che avevano già acquisito posizioni di rilievo), ma questa non fu l'unica motivazione della sua impresa e sopra tutto divenne prevalente solo dopo la rottura con Alessio I, la presa di Antiochia[268] e le altre conquiste crociate che segnarono l'avvio del processo di costituzione degli 'stati' cristiani d'Oltremare, culminando con la spedizione del 1107. In realtà in Boemondo non furono minori rispetto agli altri capi crociati le motivazioni di natura spirituale, delle quali egli fu partecipe nel generale clima di esaltazione mistica e profetica di quegli anni. Certamente non ebbe coscienza dell'evoluzione dell'idea di Crociata negli atti di Urbano II da Piacenza a Clermont, gli era estranea l'immagine del cavaliere penitente che espia i suoi peccati grazie alla spedizione a Gerusalemme; egli agisce per un impulso religioso, dettato dall'idea di una guerra santa, non disgiunto dalla volontà di arricchimento e di consolidamento della personale incerta posizione successoria.[269] L'anonimo autore dei

[268] Secondo TESSERA 2010, pp. 47-52, proprio la famosa lettera dell'11 settembre del 1098 dei capi crociati a Urbano II, scritta su iniziativa di Boemondo, segna il distacco dal programma pontificio e palesa l'animosità nei confronti di Alessio, che era venuto meno ai suoi impegni, e dei cristiani d'Oriente.

[269] Bisogna sottolineare che questo miscuglio di esaltazione mistica e interessi materiali caratterizzava tutti i principi crocesegnati, e non solo loro, cf. da ultimo TYERMAN 2018. Qui non è in discussione la tesi di Tyerman sull'istituzionalizzazione della Crociata avvenuta dopo la caduta di Gerusalemme del 1187 al tempo della terza Crociata

Gesta Francorum (probabilmente un Normanno al seguito dell'Altavilla) fa dire nel bel mezzo della battaglia a Boemondo, ritenendo per tanto il discorso credibile per i suoi lettori, mentre ordinava al conestabile Roberto figlio di Gerardo di attaccare il nemico:

> Vade quam citius potes, ut vir fortis, et recordare prudentium antiquorumque nostrorum fortium parentum et esto acer in adiutorium Dei Sanctique Sepulchri; et revera scias quia hoc bellum carnale non est sed spirituale. Esto igitur fortissimus atleta Christi. Vade in pace, Dominus sit tecum ubique.[270]

Tancredi con i suoi non si fermò in Siria e fu determinante la sua partecipazione all'assedio e alla presa di Gerusalemme; che dire dei suoi tormenti spirituali e del noto episodio delle settanta teste di Saraceni spedite al vescovo quale 'decima' di una sua vittoria. La campagna di Siria diverge, certo, in parte, per l'aspetto che qui ci interessa, da quelle di altri principi. In ogni caso, non dobbiamo dimenticare che Boemondo non si comportò nei confronti del nemico diversamente dagli altri capi crociati, seguendo gli usi dei tempi e mostrando sempre di aver fatto proprie le motivazioni escatologiche della guerra santa che si conduceva in Oriente, divenendo così egli stesso nelle fonti latine uno strumento della Provvidenza.[271] Senza dimenticare che finanche durante la marcia iniziale verso Costantinopoli, quando, al contrario, si impegnò meticolosamente a tenere a freno i suoi, onde evitare scontri con i sudditi bizantini e dover subire le rappresaglie imperiali, giunto in Pelagonia e imbattutosi in un castello popolato da eretici, lo bruciò insieme con tutti gli abitanti, solo per motivazioni religiose e non certo tattiche.[272] Si potrebbe, forse, discutere del fatto che nell'Italia meridionale, a quel che ne sappiamo, non pare fosse giunta eco dell'appello di Clermont o che fosse stata 'predicata' la Crociata, che certamente non si mossero masse di pellegrini esaltati dalla prospettiva escatologica del pellegrinaggio gerosolimitano e che a mettersi in marcia fu un esercito feudale ben organizzato di

(cf. Id. 2000), ma l'insorgere di una nuova mentalità, di un nuovo spirito che matura alla fine dell'XI secolo e pervade l'Europa cristiana.

[270] A.G.F., XVII 5, p. 271 (cito dall'edizione Hagenmeyer, preferibile a quella più recente, per la ricchezza delle note storiche), in generale sui cronisti della Prima Crociata cf. Flori 2010c.

[271] Cf. le giuste considerazioni di Manselli 1983b. Sul peso di Boemondo e Tancredi nella 'costruzione' dell'ideologia crociata cf. Gaposchkin 2017, *ad ind.*

[272] Cf. A.G.F., IV 5, pp. 159, 160; un episodio riportato anche dalle cronache che dall'Anonimo dipendono, cf. P.T., p. 41; H.D.V., VIII p. 21.

milites normanni e longobardi pugliesi, guidato dai capi dei quali è rimasta memoria grazie all'anonimo autore dei *Gesta*, ciascuno con il proprio seguito di armati, cavalieri e fanti (ma per le grandi vie di comunicazione dell'Italia meridionale marciarono soltanto eserciti 'regolari'), per cui sembrerebbero emergere maggiormente elementi di continuità con le precedenti guerre di conquista normanne e le motivazioni espansionistiche di esse. Tuttavia, gli intenti spirituali e la coscienza dell'intrapresa di Boemondo, Tancredi e degli altri che partirono da queste terre sono palesi nelle fonti coeve al pari di tutti gli altri elementi costitutivi del movimento crociato e dell'ideologia di esso, e sono evidenti fin dal momento in cui presero la decisione di intraprendere la nuova impresa.

Si è già osservato come il secolo XI sia segnato complessivamente da un aumento del numero dei proseliti,[273] mentre precedentemente la conversione alla fede giudaica era un evento eccezionale. Basti ricordare qui, per esempio, le note vicende del diacono della corte di Ludovico il Pio, Bodone-Eleazar (convertito nell'838 e di cui abbiamo traccia fino all'847), tanto singolari, da rimanere a lungo memorabili: secondo Prudenzio di Troyes convinse addirittura le autorità musulmane di Spagna a obbligare, sotto pena di morte, i cristiani a convertirsi al giudaismo o in alternativa all'islam, i quali poi ricorsero all'aiuto di Carlo il Calvo, scrivendogli di chiedere alle autorità musulmane l'estradizione dell'ex chierico.[274]

Anche dall'Italia normanna proviene un proselito, Giovanni da Oppido, sulla cui vita ci sono rimaste un'autobiografia, sia pure frammentaria e lacu-

---

[273] Cf. a riguardo il saggio di GOLB 2005b, che individua come motivazioni dell'impennata del numero delle conversioni di cristiani in Europa al giudaismo dell'XI-XII secolo l'intrinseca attrazione e vitalità della religione ebraica, il fascino della severità morale di essa, le difficoltà e le incertezze dottrinarie concernenti allora i dogmi del cristianesimo, la sregolatezza e l'immoralità del clero cattolico e, non da ultimo, proprio la reazione di fronte alle posizioni antigiudaiche di molti chierici latini e al clima persecutorio e alle concrete violenze che si registrano dalla seconda metà del secolo XI in avanti, cf. inoltre ID. 1965. D'altro canto, c'era chi, ebreo, nell'XI sec. rimproverava al rabbinato costantinopolitano di frapporre troppi impedimenti e di ostacolare in maniera strumentale chi manifestava la ferma volontà di convertirsi alla religione ebraica, cercando in tal modo di limitare il numero di proseliti, dei quali non è rimasta memoria nelle nostre fonti, cf. DAGRON 1991a, p. 371 n. 71.

[274] Sulla sua vicenda cf. in generale BLUMENKRANZ 1960, *ad ind.*; sulle testimonianze rimasteci cf. ID. 1963a, pp. 182-91. Sulla questione delle conversioni oltre a quanto cit. di Blumenkranz (ma cf. pure ID. 1966b) e alle considerazioni di Golb cf. pure GIESE 1968.

nosa, e una lettera che lo riguarda scritta dall'eminente rabbino Barukh ben Isaac di Aleppo, capo di un'accademia talmudica, con la quale raccomandava il convertito a tutte le comunità ebraiche che avrebbe incontrato durante le sue peregrinazioni, e che si apre con un commovente lamento sulle tristi condizioni degli ebrei di Eretz Israel che vivevano in una terra sconvolta dai crociati.

Or bene, Giovanni era nato a Oppido Lucano *ante* 1070, da «una grande famiglia» e «suo padre era un grande condottiero»;[275] figlio, infatti, di un cavaliere normanno della prima generazione di nome Drogone, che probabilmente aveva sposato una donna del luogo, a giudicare dal nome della madre, Maria. La donna partorì due gemelli, il primo a venire alla luce, Ruggero, fu avviato alla carriera delle armi e divenne un cavaliere («divenne un uomo che inseguiva la spada e la guerra»), mentre il secondo Giovanni fu destinato agli ordini religiosi («divenne un uomo che cercava conoscenza e saggezza nei libri»), secondo uno schema ricorrente nelle famiglie normanne: un solo figlio ereditava armi e patrimonio paterno e gli altri o erano avviati alla carriera ecclesiastica, oppure dovevano cercare fortuna altrove avendo come unica risorsa le proprie capacità personali e la propria spada. Nel 1102 il nostro chierico si converte alla fede giudaica e ci sono noti i motivi del suo gesto, frutto certo del travaglio interiore di un'anima inquieta e curiosa, ma anche condizionato dai tempi che gli toccava vivere e dagli avvenimenti a cui assisteva.[276] La decisione di abbracciare la Legge mosaica fu presa nell'Italia meridionale, dove Giovanni venne giudicato da un tribunale rabbinico, probabilmente a Bari, e successivamente, preso il nome da proselito di Ovadiah, si mise in viaggio (non sappiamo se lo stesso anno 1102 o di lì a poco) con una lettera che consegnò ad Aleppo a Barukh ben Isaac scritta da coloro che lo avevano accuratamente esaminato e che in tal modo certificavano gli atti della sua conversione. Ovviamente un chierico conver-

---

[275] Traggo le traduzioni delle due fonti in questione da due contributi di Norman Golb: Golb 1975; Id. 2005a. Per la bibliografia su Giovanni da Oppido rinvio ai due convegni già citati (qui e *sup.*, cap. I, alla n. 171), tenuti a Oppido Lucano nel 1970 e nel 2004 e pubblicati rispettivamente nel 1975 e nel 2005; successivamente cf. Goetschel 2007; Rotman 2012; Russo 2014c; Lacerenza 2017; Savy 2018 per altra bibliografia.

[276] Scrive giustamente a riguardo Roberto Bonfil che la conversione «è sostanzialmente relazionata all'insieme delle emozioni, dei sentimenti e delle valutazioni che costituiscono quella che per comodità possiamo chiamare la visione del mondo degli individui in quanto membri di una società, i paradigmi del sapere nell'ambito dei quali le parole che essi usano acquistano significato, si configurano le loro idee e i loro giudizi di valore sulla realtà e, finalmente, decidono di agire», Bonfil 2005, p. 45.

tito, di una famiglia normanna non spregevole, di cavalieri, cioè, dotati di un feudo, sia pure di non grande importanza, non poteva certo restare nella sua terra natia, dove era stato per giunta un secolare che aveva celebrato messa, oltre a tutti gli altri uffici, e aveva impartito i sacramenti.[277] Secondo alcuni si imbarcò nelle Puglie diretto a Costantinopoli e da qui poi viaggiò fino ad Antiochia. Di certo seguì l'itinerario dei cavalieri normanni e dei Longobardi partiti dall'Italia meridionale per la Terrasanta con Boemondo, dal momento che in Oriente e proprio nell'area del principato di Antiochia lo vediamo muovere i suoi primi passi da ebreo. Qui può esservi giunto certo dopo un primo passaggio per Costantinopoli, ma anche, una volta imbarcatosi in un porto pugliese e seguendo la rotta egea, direttamente, approdando al porto di Laodicea (definitivamente conquistato, dopo alterne vicende, da Tancredi proprio nell'inverno del 1102-03, ma occupato successivamente da una flotta bizantina nel 1104), oppure a quello più vicino ad Antiochia di San Simeone, da dove più probabilmente si mise in cammino per quella città. Dovette, infatti, di necessità passare da Antiochia per prendere la strada per Aleppo, dove iniziano invece le testimonianze sicure delle sue peregrinazioni, durante le quali evitò successivamente in maniera accurata i siti in mano ai crociati, ma di certo non il punto di partenza dal quale iniziò il suo viaggio in Siria. Comunque sia, va sottolineato che la prima tappa dei suoi viaggi in Medio Oriente fu il principato di Antiochia, creato da Boemondo d'Altavilla nel 1098, dove operavano i Normanni e gli altri meridionali, che dalle Puglie si erano mossi sotto il suo comando, che erano in relazione con l'Italia meridionale e dove gli amalfitani, oltre a essere presenti per i loro traffici, avevano fondato un ospizio per i pellegrini proprio ad Antiochia.[278]

---

[277] E ciò in aggiunta alle considerazioni generali di Bonfil sui confini tra le due comunità e lo sradicamento di chi li oltrepassava con la converione alla fede giudaica, perdendo la propria identità e acquisendone una nuova, e l'implicita necessità di divenire un esule, cf. *ibid.*, pp. 45-54; cf. pure su questi stessi temi DAGRON 1991a.

[278] Cf. CAHEN 1951, pp. 342, 343 e in generale ID. 1954a. Su Boemondo e la partecipazione dei Normanni dell'Italia meridionale alla prima Crociata cf. il fondamentale e pionieristico studio di MANSELLI 1983a, oltre a JAMISON 1939; PONTIERI 1964d; COGNASSO 1967, pp. 127 sgg.; ALPHANDÉRY – DUPRONT 1974, pp. 85 sgg.; ERDMANN 1996, *ad ind.* La data del 1098 è quella della conquista di Antiochia, la cui cittadella si arrese a Boemondo il 28 di giugno di quell'anno; l'investitura formale del principato, che ha avuto sempre labili e mobili confini, avvenne nel 1099, dopo la presa di Gerusalemme. In generale sul principe di Antiochia e il suo principato cf. YEWDALE 1924 e CAHEN 1940a, pp. 205 sgg., oltre a ASBRIDGE 2000. Cf., inoltre, GIRGENSOHN 1969, *ibid.* per altra bibliografia, a cui vanno aggiunti FIGLIUOLO 1986b; VISMARA 1989c, pp.

Lo stesso Giovanni spiega nell'autobiografia le ragioni della sua conversione: la forte suggestione causata dalla notizia, vera o inventata che sia stata, della conversione dell'arcivescovo di Bari Andrea, appresa dalle chiacchiere di famiglia quando era ancora un bambino o un adolescente; un trauma in età puberale, accompagnato da un sogno mistico premonitore, nel quale un angelo, o qualche altra figura sacra, un uomo comunque nella sua visione, che si materializzò all'improvviso dinanzi all'altare alla sua destra (visione che pare rinviare a *Lc* 1, 8-25, dove l'angelo del Signore compare all'improvviso a Zaccaria mentre officiava nel Tempio), lo chiamava mentre diceva messa nella chiesa di Oppido Lucano – ma a causa di una lacuna del testo ignoriamo cosa gli avesse detto all'infuori del suo nome 'Giovanni' con il quale iniziò il discorso; gli studi compiuti da adulto, ormai chierico, sulle Scritture (il rabbino di Aleppo lo ricorda come un «esperto nel leggere i loro lib[r]i» e c'è chi ha ipotizzato un'educazione accurata in una scuola monastica di un'importante abbazia benedettina dell'Italia meridionale), che lo avevano allontanato dalla fede cattolica, convincendolo della falsità del credo cristiano – scrisse infatti r. Barukh ben Isaac che a causa de «la sua comprensione di ciò che legge [nei l]ibri del loro errore, egli [ri]torna al Dio di Israele con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima e con tutta la sua potenza, e divenne un proselito in un tribunale di Israele»;[279] il profondo turbamento causato dalle violenze antigiudaiche dei crociati in marcia verso la Terrasanta. Non è vano citare distesamente il frammento dell'autobiografia di Ovadiah che ricorda gli avvenimenti di quei mesi: il proselito descrive il primo presagio della Crociata del febbraio 1095, l'eclissi, cioè, a riguardo della quale cita esplicitamente la profezia di *Gioele* 3, 4, «[il sole si muterà in tenebra] e la luna [in sangue,] pri[ma del grande e terribile giorno della venuta del Signore]»; menziona il viaggio di Urbano II in Francia dell'autunno del 1095 e aggiunge che i crocesegnati «posero le croci [ciascuna ed ognuna s]ui vestiti e sulla spalla», preparandosi «per andare a Gerusalemme», ma prima di mettersi in viaggio «[dissero l'un all'al]tro, 'Perché dovremmo [andare

---

203-17; Wolf 1991; Loud 1999g; Panarelli 1999; Hiestand 2002; il volume miscellaneo Boemondo 2003; Albu 2005; Flori 2007a; Russo 2009; Tyerman 2012, *ad ind.*; Russo 2014a; Id. 2014b Fonseca – Ieva 2015; Hurlock – Oldfield 2015 *ad ind.* Sulla storia militare della I Crociata cf. France 1994.

[279] Nelle tipologie di conversioni di cristiani al giudaismo di Blumenkranz 1960, pp. 161 sgg., un posto specifico è occupato dai chierici, i quali proprio grazie ai loro studi e alle loro conoscenze teologiche finiscono per rifiutare il credo cattolico, convincendosi della necessità di una lettura delle Scritture veterotestamentarie non allegorica e della bontà della professione di fede giudaica.

in una nazione lontana a combattere i nostri ne]mici, mentre nelle nostre stesse patrie [e nelle nostre stesse città ci sono] dei nemici e coloro che odiano [la nostra religione? Perché dovremmo lascia]rli qui con le nostre mogli?' [Questi erano i discorsi in tutti] gli accampamenti dei Franchi».[280]

Quest'ultima testimonianza non si discosta da quella degli altri cronisti che ci hanno lasciato memoria degli inizi del movimento crociato dopo l'appello del 1095 e delle violenze che comportò. Or bene Ovadiah era al corrente delle opinioni dei crocesegnati franchi e secondo Norman Golb, anche delle persecuzioni antigiudaiche scatenate in Europa a seguito della predicazione della Crociata, anzi, per questo studioso sarebbe stato addirittura un testimone oculare di ciò che accadeva al passaggio dei crocesegnati. Tuttavia, Giovanni da Oppido non si è mosso dall'Italia meridionale prima del 1102 e non abbiamo indizi di atti di violenza commessi da crocesegnati di passaggio per l'Italia meridionale. Allora, se non ha assistito, come vorrebbe Golb, in prima persona ad atti di brutalità antigiudaica, certamente i discorsi che ricorda può averli uditi dagli stessi Franchi di lingua d'oïl, guidati da Ugo di Vermandois, Roberto di Normandia, Roberto di Fiandra e Stefano di Blois, che erano in marcia verso i porti pugliesi. In effetti, gran parte di quei crociati soggiornò diversi mesi tra le Puglie e le Calabrie in attesa dell'imbarco, almeno fino all'aprile del 1097, e dei loro 'accampamenti' avrebbe potuto avere facilmente un'esperienza diretta, muovendosi da Oppido Lucano. Benché i 'Franchi' degli eserciti per così dire 'regolari' non si siano macchiati in generale di empietà antigiudaiche, ciò non toglie che fossero imbevuti di idee preconcette sulla questione: come testimonia Guiberto di Nogent per Rouen,[281] dove alcuni cittadini, che avevano deciso di prendere la Croce e partire, si lamentavano, osservando che stavano per intraprendere una difficile e lontana impresa, mentre 'i nemici di Dio', gli ebrei, erano a casa loro; motivo per cui, dopo averli raccolti in una chiesa ne fecero una strage orribile.

Ebbene, Giovanni da Oppido non ricorda azioni violente realmente accadute, ma discorsi che avrebbe effettivamente potuto udire in un accampamento di crocesegnati di lingua d'oïl nell'Italia meridionale, quando era ancora un chierico angosciato dai suoi dubbi teologici. D'altra parte, la cronaca degli eventi ci è nota, tràdita da fonti dell'Italia meridionale.

---

[280] Cf. Golb 2005, pp. 261, 262.

[281] Cf. G.N., II, V pp. 246-48, che registra ciò che si dicevano tra di loro gli abitanti della città prima di scatenarsi contro gli ebrei: «Nos Dei hostes Orientem versus, longis terrarum tractibus transmissis, desideramus aggredi, cum ante oculos nostros sint Judaei, quibus inimicior existat gens nulla Dei; praeposterus labor est!». La percezione degli ebrei in quegli anni non muta soltanto nel comune sentire, cf. ad esempio Gilchrist 1993.

Lupo Protospatario registra gli avvenimenti di quell'anno nelle Puglie:

> 1095. de mense Aprilis in nocte quinta feria subito visi sunt igniculi cadere de coelo quasi stellae per totam Apuliam, qui repleverunt universam superficiem terrae. Et ex tunc coeperunt Galliae populi pergere, immo totius Italiae, ad sepulchrum Domini cum armis, ferentes in humero dextro crucis vexillum.[282]

Non abbiamo prove certe che nell'Italia meridionale si sia saputo qualcosa dell'appello di Urbano II del 1095, malgrado le ipotesi degli studiosi più recenti a riguardo; comunque sia, difficilmente poteva passare inosservata un'armata in marcia lungo l'Appia e la Traiana composta da crocesegnati diretti verso l'imbarco pugliese, i quali

> in vestibus suis a dextera scapula signum sancte crucis undecumque fecerunt assuere et simul altis vocibus «Deus lo volt, Deus lo volt, Deus lo volt» per totum iter decreverunt frequentius inclamare.[283]

In ogni caso, gli eventi si successero con grande rapidità, cogliendo tutti di sorpresa, come ci riferisce l'anonimo autore dei *Gesta*, che fu al seguito di Boemondo durante la spedizione in Siria: all'assedio di Amalfi Boemondo d'Altavilla, che presidiava in posizione arretrata il ponte sul Sarno a Scafati, seppe nel giugno del 1096 dei crocesegnati in marcia verso le Puglie[284] e, venuto a conoscenza di cosa stesse accadendo, chi fossero costoro, quali fossero i loro armamenti e il loro vessillo, decise di abbracciare anch'egli la Croce, *inspiratione Dei* (l'espressione è di Lupo Protospatario), oppure, secondo l'Anonimo dei *Gesta*, *Sancto commotus Spiritus*, facendosela cucire sulle vesti, pare dopo aver ritagliato le croci di stoffa per sé e i suoi da un *preciosissimum pallium* e marciare anch'egli con i crocesignati diretti ai porti della costa pugliese. Scrive infatti l'Anonimo che Boemondo

> audiens venisse innumerabilem gentem Christianorum de Francis, ituram ad Domini sepulchrum, et paratam ad proelium contra gentem paganorum, coepit

---

[282] L.P.A., p. 62.

[283] C.M.C., IV, 11 p. 475.

[284] C'è chi ha sostenuto, per ragioni cronologiche, che forse seppe degli avvenimenti più recenti non direttamente dai Franchi, ma dai catalani sbarcati sulla costa e passati nei paraggi per congiungersi agli armati in marcia, anche se le fonti parlano con chiarezza soltanto di Franchi in marcia da Montecassino alla volta di Bari; e allora potrebbe, per tanto, trattarsi di gruppi isolati di armati con i quali Boemondo entrò in qualche modo in contatto e non del grosso del contingente franco, fiammingo e normanno, che marciava sulle grandi vie di comunicazione romane.

> diligenter inquirere, quae arma pugnandi haec gens deferat, et quam ostensionem Christi in via portet, vel quod signum in certamine sonet.

L'entusiasmo fra i cavalieri presenti all'assedio di Amalfi fu contagioso al punto che, imitando Boemondo, si mosse per le Puglie il grosso dell'esercito e il Gran Conte e Ruggero Borsa furono costretti, con grande disappunto, a togliere l'assedio, presi alla sprovvista e rimasti privi di truppe sufficienti, quando ormai erano sul punto di prendere la città. Aggiunge, infatti, l'Anonimo:

> Coepit tunc ad eum vehementer concurrere maxima pars militum, qui erant in obsidione illa, adeo ut Rogerius comes pene solus remanserat reversusque Siciliam dolebat et maerebat quandoque gentem amittere suam.[285]

In definitiva ciò è dovuto al particolare misticismo guerriero dei Normanni d'Italia, che giustificava e alimentava simili empiti improvvisi. Boemondo organizzò comunque la spedizione con grande meticolosità e devozione, impegnandovi il suo patrimonio a Bari e ponendosi alla testa di un'armata, costituita principalmente dai Normanni a lui legati da un reticolo di vincoli di fedeltà personali e familiari[286] (anche se erano complessivamente i più giovani e i meno influenti e dotati, inclusi i suoi parenti più stretti), oltre che probabilmente da Longobardi provenienti dai suoi possessi pugliesi: «reversus iterum in terram suam dominus Boamundus diligenter honestavit sese ad incipiendum Sancti Sepulchri iter».[287] Probabilmente a Bari, o comunque nelle Puglie, mentre organizzava i suoi, ebbe forse modo di incontrare gli altri principi franchi (Guglielmo, un nipote del Guiscardo e

---

[285] Sull'ira e il disappunto di Ruggero I cf. anche la testimonianza di Goffredo Malaterra (G.M., IV, XXIV p. 102), il quale, sostenendo che «plus fratri ad damnum quam ad proficuum, non tamen, ut credimus, ex industria factus est», insinua che la partecipazione di Boemondo alla Crociata fosse del tutto strumentale e mirasse a crearsi un proprio dominio in Oltremare, tentando di imitare le imprese paterne in *Romania*, malignità a cui risale la tradizione negativa di parte latina dell'Altavilla, che ha diviso gli storici sulle reali intenzioni del Normanno.

[286] Ciò accadeva secondo una logica di reclutamento fondata su reti parentali, così come è stata descritta da RILEY-SMITH 1997, pp. 81 sgg. La meticolosità della preparazione alla spedizione crociata è simile a quella di altri principi, sulla questione cf. in generale TYERMAN 2018.

[287] Cf. le concordi testimonianze di A.G.F., IV 1-2, pp. 147-55; P.T., pp. 39-40; H.D.V., VII pp. 18-20.

fratello di Tancredi, partì con Ugo di Vermandois), ricevere informazioni su quanto accadeva a un livello più alto di quello degli armati in marcia, oltre a prendere gli accordi preliminari sull'intrapresa.[288] Dunque, al pari di Boemondo d'Altavilla, anche Giovanni da Oppido poteva essersi informato degli avvenimenti e di quale fosse il sentire collettivo direttamente nei bivacchi dei crocesegnati franchi o, genericamente, di lingua d'oïl accampati presso le coste pugliesi.[289]

In buona sostanza Giovanni da Oppido matura in solitudine la sua conversione; non ha contatti diretti con dotti ebrei, non si segnala la sua partecipazione a discussioni teologiche, non è suggestionato dalla vicinanza e dall'esempio diretto di una qualche comunità di ebrei. Il suo travaglio interiore di antica data, approfondito dal solitario studio delle Scritture, giunge così a maturazione sotto la pressione di un evento improvviso ed eclatante: la prima Crociata.[290] Inoltre, la lettera di r. Barukh ben Isaac riporta detta-

[288] Un'altra memoria pugliese del passaggio delle armate contrassegnate dalla Croce, dirette all'imbarco nei porti della regione è quella dell'Anonimo barese, cf. I.C.B., p. 154. L'Anonimo beneventano non menziona il passaggio dei crocesegnati, ma i segni premonitori del 1095, un terremoto e le numerose e improvvise stelle cadenti, per registrare subito dopo la partenza di Normanni e Longobardi guidati da Boemondo alla conquista di Antiochia, cf. BERTOLINI O. 1923, p. 149. Anche i *Chronica monasterii Casinensis* ricordano i fatti del 1096; mentre i crocesegnati, marciavano verso Bari, dopo essere stati a Roma e a Montecassino ed essere passati di necessità per Capua e Benevento, Boemondo avendo appreso quanto stava accadendo: «mox ad eiusmodi servitium subeundum celitus animatus, pannum sericum sibi protinus afferri precipiens totum in frusta divisit et tam sibi quam et omnibus suis et pluribus aliis ob id negotium ad se confluentibus, sicut alios fecisse audierat, cruces inde in vestibus fecit et simul omnes 'Deus lo volt' inclamare magnis vocibus iussit», C.M.C., IV, 10 p. 476. Avvenimenti che erano noti anche a Orderico Vitale, cf. O.V., IX, 4 pp. 34-36.

[289] COLAFEMMINA 2002, p. 401 ritiene che Ovadiah confondi i suoi ricordi dell'Italia meridionale con quanto aveva appreso successivamente in Oriente; ma durante le sue peregrinazioni, avvenute dopo il 1102, il proselito ha evitato accuratamente i siti in mano ai crociati, all'infuori della città di Antiochia, dove ormai a quell'epoca non c'erano più accampamenti di 'Franchi'.

[290] Queste sono le motivazioni della conversione di Giovanni dichiarate dallo stesso convertito e non possono essere certo citate — al pari della vicenda del vescovo Andrea, che, come si è visto, scappava proprio dal nuovo 'ordine' normanno — quale testimonianza del clima di buona convivenza con gli ebrei nella prima età normanna, come sostiene HOUBEN 1996b, p. 222. Invece, la vicenda di Giovanni da Oppido testimonia la forza di attrazione che l'ebraismo esercitava ancora su spiriti colti e sensibili e che era

gliatamente tutte le informazioni che gli erano state fornite dall'altra missiva di presentazione, oggi perduta, recapitatagli dallo stesso Ovadiah, che certificava gli atti della conversione, redatta da chi lo aveva accuratamente esaminato («[una e]p[is]t[ola d]a[i s]a[g]g[i] che dimorano nelle sue terre»).

Giovanni, presa coscienza, senza rimpianti, dell'errore della fede cattolica, si presentò dinanzi a un tribunale rabbinico, probabilmente, come già detto, a Bari, esprimendo il desiderio di ritornare alla vera fede dell'Unico «con tutto il suo cuore e con tutta la sua anima e con tutte le sue forze». Qui «quando venne per convertirsi lo informarono che gli Israeliti erano immersi nel dolore, oppressi, disprezzati e resi oggetto di scherno; egli disse ai suoi informatori: 'Forse io non so che gli Israeliti sono disprezzati e fatti oggetto di disgusto e di scherno? Ciò non ostante io vengo solo per amore di Israele'». Così convinse gli esaminatori della bontà dei suoi sentimenti e della sincerità della sua fede; informato, poi, di tutti i comandamenti, positivi e negativi, e delle pene terrene (il mancato rispetto del Sabato gli sarebbe costato la lapidazione) ed eterne a cui andava incontro in caso di infrazione, al pari delle ricompense celesti per aver rispettato fedelmente la legge mosaica, fu circonciso e quando fu guarito poté fare il bagno rituale. Barukh ben Isaac concluse la sua lettera scrivendo che così Ovadiah «fu fatto Israelita a tutti gli effetti», esortando i confratelli che il proselito avrebbe incontrato durante il suo viaggio a trattarlo benevolmente e con rispetto, oltre a citare qualche passo della letteratura rabbinica a sostegno della sua richiesta di aiuto. Ovadiah, infatti, necessitava di protezione, non solo perché era uno straniero, e probabilmente dall'aspetto si poteva comprendere facilmente la sua origine normanna (appena giunto a Baghdad i musulmani cercarono di ucciderlo e forse proprio a causa della sua fisionomia, oppure del suo accento, di certo alquanto improbabili per un arabo, ammesso che a quella data parlasse già tale lingua), ma anche perché al suo arrivo ad Aleppo non conosceva ancora l'ebraico e non aveva avuto ancora la possibilità di intraprendere degli studi regolari. Infatti, fu solo successivamente, a Baghdad in Mesopotamia, dove forse giunse nel 1110, che apprese l'ebraico e solo in quella città, dove gli fu dato un alloggio nella sinagoga, poté frequentare con profitto una scuola ebraica, proprio quella dei giovani orfani ebrei, dove gli furono insegnate «la Torah di Mosè e le parole dei profeti nella scrittura del Signore e la lingua degli Ebrei».

Va anche osservato che probabilmente ebbero un ruolo nella conversione del chierico le suggestioni legate alla lettura della profezia apocalittica

---

fortemente temuta dai chierici riformatori, viste le condizioni complessive di degrado culturale e spirituale in cui versava la Chiesa di quei tempi, a cui essi stavano proprio allora tentando di mettere un argine.

dello Pseudo Metodio;[291] un testo siriaco redatto intorno al 691/92, la cui traduzione latina, fatta ai primi dell'VIII sec. da un monaco franco dalla versione greca, che aggiornava e adattava l'originale orientale alla realtà occidentale (ma intorno al 732 vi fu una seconda traduzione latina che inseriva nella profezia il tema della conversione finale degli ebrei alla seconda venuta del Messia), era nota nell'Italia meridionale dell'XI secolo, attestata da testimonianze manoscritte.[292] Giovanni, allora, poteva anche aver creduto di vedere realizzata la profezia di Gioele e per tanto avrebbe potuto ritenere che le persecuzioni antigiudaiche e le vittorie crociate in Terrasanta fossero un segno tangibile degli sconvolgimenti che precedevano la venuta di Ermolao, oppure, secondo il punto di vista cristiano, della venuta dell'Anticristo, dopo il trionfo a Gerusalemme dell'imperatore degli ultimi giorni, e delle sue vittorie, che avrebbe liberato il demonio, presagendone il definitivo annientamento nello scontro finale con il Messia e dunque ritenendo ormai imminente il compimento dei Tempi. In più, la particolare attenzione di Ovadiah ai movimenti messianici giudaici è attestata da due luoghi della sua autobiografia, nei quali si sofferma sugli pseudomessia che ha avuto la ventura di incrociare durante le sue peregrinazioni.[293]

Non sappiamo di preciso quanto si sia trattenuto ad Aleppo dopo l'incontro con r. Barukh, ma è certo che era a Makisin, sulla via per Baghdad, nel 1109, perché descrive una nota battaglia tra schiere musulmane a cui assistette, accaduta proprio quell'anno, durante la quale un guerriero parve volerlo colpire – la forte tendenza al misticismo del proselito lo indusse poi, a seguito dei suoi studi talmudici, a dare all'avvenimento un significato allegorico. La lettera di raccomandazione dovette comunque essergli stata molto utile anche dopo la sua partenza da Baghdad durante le successive peregrinazioni, compiute, come già rilevato, evitando accuratamente i territori occupati dai crociati: dopo alcuni anni trascorsi a Baghdad tornò ad Aleppo, dove è testimone dell'assedio di Ruggero di Antiochia del 1118; da qui raggiunse Damasco via Raqqa nel 1119, per passare nel 1121 a Banyas, dove ebbe una discussione con un caraita, Salomone, che credeva di essere il Messia e pretendeva di raccogliere tutti gli ebrei a Gerusalemme per guidarne l'insurrezione; raggiunta Tiro lo stesso anno si imbarcò in questo porto per Alessandria e da qui raggiunse al-Fustat; luogo dove probabilmente Ovadiah si è stabilito definitiva-

[291] Cf. KEDAR 2005, pp. 145-47.

[292] Proprio a Cava c'è un frammento dell'opera dell'XI sec., *ibid.*, p. 146. In generale sulla profezia dello Pseudo Metodio cf. le sintesi di FLORI 2007b, pp. 133-41, 182-87; PALMER 2014, pp. 107 sgg.; POTESTÀ 2014, pp. 39 sgg., *ibid.* per la bibliografia.

[293] Cf. KEDAR 2005, pp. 141 sgg.

mente senza intraprendere nuovi viaggi, dove è morto e da dove provengono tutte le testimonianze della sua vita e i suoi manoscritti musicali.[294]

Allora, anche nell'Italia meridionale nella seconda metà dell'XI secolo rintracciamo testimonianze sulla crisi dei rapporti tra cristiani ed ebrei e sulla rottura di equilibri antichi. Ovviamente dobbiamo tenere ben presenti le differenze di piano in questa analisi: se a livelli bassi, nella quotidianità della vita urbana non cambiano di certo repentinamente le relazioni tra cristiani ed ebrei, il mutamento di mentalità e di comportamenti a livelli alti che abbiamo registrato finisce però con l'incidere sulla lunga durata anche nella vita quotidiana: dal disprezzo dei giudei nel sentire comune dei chierici riformatori, dalle conversioni violente,[295] fino al passaggio plateale dei crosegnati alla fine del secolo, che causa turbamenti e accelera il travaglio interiore di un animo sensibile e critico quale quello di Giovanni-Ovadiah, il quale superò la crisi, decidendo di abbandonare la sua fede e la sua gente.[296]

Probabilmente a questa stessa congiuntura, caratterizzata da contrasti prima ignoti, possiamo ricondurre pure una delle numerose disavventure di san Nicola Pellegrino, il patrono di Trani.[297] Sbarcato miracolosamente a

---

[294] Sull'itinerario di Giovanni da Oppido cf. *ibid.*

[295] Perfino Hubert Houben, che ritiene inesistente questa cesura, ammette che il tentativo di Landolfo VI di convertire con la forza gli ebrei di Benevento denunciato da Alessandro II nel 1065 e le vicende coeve di *Aternum* che portarono al battesimo forzato degli ebrei di quella città sono «in netto contrasto con la tolleranza verso gli ebrei documentata nella Longobardia meridionale nei secoli precedenti. Non è quindi da escludere che si tratti di sentimenti antisemitici importati dall'Europa centrosettentrionale, dove sono documentati già all'epoca di Raoul Glaber (985-1047)», HOUBEN 1996a, p. 196.

[296] Bisogna sottolineare ancora una volta che nell'Italia meridionale non vi furono violenze antigiudaiche nel 1096, non ostante il passaggio degli eserciti franchi e la mobilitazione normanna, ma si accentuarono le attese millenaristiche e le certezze del compimento imminente di aspettative messianiche, segnate ora da tangibili segni celesti registrati puntualmente nelle fonti (eclissi, stelle cadenti, mutamenti climatici repentini, terremoti); certo in queste stesse terre non si concretizzarono forme estreme di sterminio di chi rifiutava la conversione, come avvenne al Nord delle Alpi, ma si accentuò ulteriormente il processo di arretramento sociale e di isolamento nella società meridionale degli ebrei. Cf. in generale le giuste riflessioni di LUZZATI 1999.

[297] Il santo, dopo numerose peregrinazioni e svariate disavventure, morì a Trani, dove aveva compiuto numerosi miracoli, nel 1094: la *Vita* più antica (B.H.L. 6223) fu redatta subito dopo la sua morte sulla scorta della testimonianza del suo compagno di viaggio Bartolomeo; quella posteriore (B.H.L. 6224) fu voluta dall'arcivescovo Bisanzio

Otranto, dopo essersi imbarcato nel porto di Naupatto, ed essere stato accolto benignamente dalla popolazione che gli chiese di intercedere con le sue preghiere presso il Signore per i loro parenti, «ut a barbarorum captivitate perpetua tuis orationibus liberemur», incorse poi nelle ire degli stessi abitanti di questa città, perché durante la processione solenne dell'immagine della Vergine aveva rivolto la parola a un anziano ebreo presente, al quale aveva oltre tutto mostrato la sua deferenza e il suo rispetto:

> Una igitur die, cum litaniae celebrarentur, et sanctus [*Nicola Pellegrino*] processionem sequens «Kyrie, eleison» cum ceteris decantaret, obviavit cuidam viro seni, quem adorans, ei dixit: «Salve, mi frater et domine, unius factoris mecum similisque plasmatis», // et amplexus est eum. Dixerunt autem ei christiani qui aderant: «Videte, quia Iudaeos adorat et salutat». Et ponentes virginis Dei genitricis immaginem coram ipso dicebant: «Abba, Dominam nostram, Dei genitricem, adora». Qui ipsorum dictis acquiescere noluit. At ipsi eum aliquantulum percusserunt ipsique dixerunt: «Adora, Abba». Qui dixit: «Nolo eam adorare». Cum autem ab eis percussiones multas et verbera suscepisset, repente de terra surgens, coepit hymnos, gratiarum actiones et laudes psallere ei in caelumque oculis sublevatis clamabat: «Gloria tibi, Domina; gloria tibi, Domina mundi et Regina: quia propter superlaudabile nomen tuum et gloriam, hodie anima mea glorificata est».[298]

Ed ecco un altro esempio di come si siano alterati nel tornante del secolo i rapporti tra i due gruppi, al di là dei *topoi* agiografici e del modello di santità presentato in questa *Vita* e di ciò che credeva l'agiografo di Trani fosse realmente accaduto. Sono molteplici, dunque, i segnali di questa crisi e non sono limitati solo agli ebrei, è il complessivo «clima religioso» dell'Italia

---

(I) di Trani e scritta da Adelferio per esercitare pressioni su Urbano II affinché Nicola fosse proclamato santo in vista del Concilio del 1097, o comunque prima della morte del pontefice avvenuta nel 1099. Le reliquie del patrono di Trani furono poi traslate nella cattedrale di quella città il 4 ottobre del 1143 e una terza compilazione agiografica (B.H.L. 6226), scritta per celebrare l'avvenimento, si deve al diacono Amando su commissione dell'arcivescovo Bisanzio (II), nipote dell'omonimo predecessore. Sulla biografia e la tradizione agiografica del Pellegrino cf. EFTHYMIADIS 2008; OLDFIELD 2008; PETERS-CUSTOT 2012, *ibid.* per la bibliografia.

[298] V.N.P., 301-14 p. 144; lo stesso agiografo più avanti scopre di nuovo il suo sentire quando, narrando degli avvenimenti avvenuti nel castello di Evetto, scrive: «Sic sanctus iste, 'Kirie, eleison' psallens, 'Poenitentiam agite, omnes christiani', clamabat, quemadmodum impiis Iudaeis gloriosus Christi praecursor clamavit», *ibid.*, 438-40 p. 148.

meridionale a mutare e a degenerare gradualmente, inquinando i rapporti tra le diverse componenti.[299]

6. La cesura d'età normanna

Di certo l'arrivo dei cavalieri normanni agli inizi del secolo aveva aggravato lo stato cronico di incertezza nell'Italia meridionale, mentre si accentuava ulteriormente la violenza già diffusa in ogni ambito territoriale.[300] Non vi fu l'invasione strategicamente organizzata di un'armata guidata da un condottiero. La prima fase di insediamento di questo relativamente esiguo numero di cavalieri fu caratterizzata da un intreccio di volontà di arricchimento, bisogno di terre, forza militare, capacità belliche, vincoli consortili, legami di fedeltà personali, rapporti vassallatico-beneficiari, alleanze matrimoniali, abilità diplomatica e avvedutezza politica, inserimento nei quadri umani e istituzionali, contiguità con i ceti preminenti meridionali.[301] I Normanni giunsero a piccoli gruppi, vincolati tra loro da

---

[299] Cf. per una veduta d'insieme Falkenhausen 2005a, che riconduce lo sconvolgimento di antichi equilibri consolidati all'arrivo dei Normanni, alle loro violente conquiste e alla fondazione del Regno nel 1130, quando «il cima religioso (…) e il rapporto tra gli esponenti delle varie religioni si modificò notevolmente» (*ibid.*, p. 25), e avanza l'ipotesi che «le forti tensioni politico-religiose del periodo avevano avuto conseguenze anche sui rapporti tra cristiani ed ebrei», *ibid.*, p. 41. Per Houben, invece, l'assenza di testimonianze su specifiche violenze antigiudaiche perpetrate da Normanni nell'Italia meridionale escluderebbe del tutto un loro ruolo nel processo che stiamo delineando (cf. Houben 1996a, pp. 197 sgg.).

[300] Sulle vicende politiche e militari oltre al più volte citato Jules Gay, cf. De Blasiis 1864-73; Delarc 1883; Heinemann 1894; Guerrieri 1895; Fedele 1904; Chalandon 1907, vol. I, pp. 42 sgg.; De Francesco 1909-10; Merores 1911, *ad ind.*; Palmarocchi 1913, pp. 65 sgg.; Rivera 1925; Wollemborg 1934; Gallo 1938; Cahen 1940b; Cessi 1958; Pontieri 1964b, pp. 61-87; Tramontana 1970; Acocella 1971; Russo Mailler 1968-83; Tramontana 1983, pp. 461 sgg.; Tescione 1990, *ad ind.*; Matthew 1997, pp. 9-37; Tramontana 2004; Houben 2013, pp. 57 sgg.

[301] Cf. Buisson 1960, pp. 95-184; Delogu 1973, pp. 51 sgg.; Falkenhausen 1975a; Ead. 1977a; Dupré-Theseider 1978; Delogu 1979; Varvaro 1980; Ménager 1981d; Loud 1985; Cuozzo 1989; Houben 1989c; Jahn 1989; Martin – Noyé 1989; Fonseca 1990b; Taviani-Carozzi 1991, vol. II, pp. 918 sgg.; D'Alessandro 1992; Martin 1993, pp. 715 sgg.; Cassandro 1994d; Hervé-Commereuc 1994; Skinner 1995a, *ad ind.*; Cuozzo 1996; Taviani-Carozzi 1996a; Ead. 1996b; Bünemann 1997; Cuozzo 1998; Feller 1998, pp. 723 sgg.; Drell 1999; Loud 1999a; Id. 1999b;

legami familiari e di fedeltà personale; prima si inserirono tra il 1017 e il 1040 come mercenari grazie allo stato endemico di guerra in cui versava l'Italia meridionale, mantenendo accortamente un equilibrio delle forze in campo tale da incrementarne le contese, evitando il prevalere definitivo di una parte sull'altra; poi, dopo il 1040, con l'esclusione del precedente della contea di Aversa costituita già nel 1029, 'mettendosi in proprio', si imposero prepotentemente con le loro simultanee conquiste. Così riuscirono a sfruttare sapientemente la propria superiorità militare, dimostrando in tal modo una maggiore avvedutezza e una capacità superiore ai loro nemici di tradurre la propria forza bellica in un disegno politico autonomo, favoriti in questo dalla molteplicità di attori nello scacchiere che in buona sostanza si neutralizzavano a vicenda, impossibilitati a prevalere in maniera definitiva l'uno sull'altro.

Sono note le fonti, e non solo quelle letterarie, che lamentano concordemente il disordine, la brutalità e la condizione di paura crescente delle popolazioni dinanzi ai nuovi violenti conquistatori.[302] Non solo nella prima fase, quando in mancanza di un capo comune riconosciuto si muovevano in maniera anarchica su iniziativa di singoli cavalieri, con atti di brigantaggio,

---

ID. 1999c; ID. 1999d; MARTIN 1999a; BURGARELLA 2000; LOUD 2000a; TRAMONTANA 2001; DRELL 2002; SKINNER 2002; BROWN 2003; GALLINA 2006; MARTIN 2006c; SETTIA 2006; TAVIANI-CAROZZI 2006; LOUD 2007, pp. 60-134; DE' GIOVANNI CENTELLES 2007; BECKER 2008; OLDFIELD 2009, pp. 15-81 e 169 sgg.; PETERS-CUSTOT 2009, pp. 225 sgg.; NEF 2011, pp. 21 sgg.; STANTON 2011, pp. 27 sgg.; MARTIN 2012b; HEYGATE 2013; OLDFIELD 2013; CANOSA 2015; THOMAS 2016, pp. 385 sgg.; ANDENNA 2020, pp. 21-31; VIOLANTE 2020; oltre alle biografie dei singoli protagonisti nel *Dizionario biografico degli italiani.*

[302] Famoso è il giudizio sferzante dell'abate Desiderio, proprio il principale artefice della svolta filonormanna della politica cassinese e della Curia romana del 1059, sui Normanni, i quali «sunt ad rapinam avidi, ad invadenda aliena bona inexplebiliter anxii», D.D.M., I, 11 p. 1124. Traspare qui incontrollato il disprezzo del Longobardo di Benevento di stirpe aristocratica, membro della famiglia principesca, figlio di una vittima dei nuovi conquistatori. La stessa espulsione dei Normanni del 1045 dai possessi cassinesi secondo l'abate avvenne grazie al miracoloso intervento dell'Onnipotente e di san Benedetto (*ibid.*, II, 22 p. 1139). D'altra parte, tra le numerose e note fonti letterarie, che qui si potrebbero citare, mi pare particolarmente pregnante lo stupore dell'Autore del racconto della dedicazione della basilica desideriana, che considera come un miracolo di san Benedetto lo stato di pace e di serenità, che consentì la costruzione e la dedicazione della nuova abbaziale, raggiunto al tempo dell'abate Desiderio, cf. LECCISOTTI 1973, p. 219.

saccheggi, occupazioni arbitrarie, ma anche in seguito, e a lungo, a causa dei contrasti e degli scontri tra i vari protagonisti[303] e non è il caso di ricordare qui dettagliatamente le varie cronache degli eventi. Va sottolineato che nelle imprese normanne si rileva sempre una sorta di sistematica strategia del terrore volta a spaventare le popolazioni e fiaccare la resistenza del nemico, come, d'altra parte, esplicitamente ricorda Guglielmo l'Apulo.[304] In effetti, pure le testimonianze documentarie sulla furia normanna e il terrore che i nuovi conquistatori incutevano nelle popolazioni sono diffuse in maniera omogenea in tutta l'Italia meridionale indipendentemente dalla collocazione geografica delle fonti. L'orrore di Leone IX per le nefandezze della *pessima* e *ferocissima gens Nortmannorum*,[305] la cui violenza è paragonata a quella dei pagani, compiute nelle Puglie è noto[306] e lo stesso polemista antigregoriano e antinormanno Benzone d'Alba, forse di origini meridionali,

---

[303] Non erano soltanto i contrasti tra i maggiori condottieri per la supremazia sulla gente normanna ad alimentare una condizione di belligeranza permanente, ma uno stato diffuso di violenza, che Goffredo Malaterra descrisse efficacemente: «Filiis denique Tancredi [*il capostipite normanno degli Altavilla*] naturaliter hic mos insitus est: ut semper dominationis avidi, prout illis vires suppetebant, neminem terras vel possessiones habentes ex proximo sibi absque aemulatione habere paterentur, quin vel ab ipsis confestim subjecti deservirentur, vel certe ipsi omnia in sua virtute potirentur», G.M., II, XXXVIII p. 48.

[304] G.P., II, vv. 324-29 p. 150. D'altra parte, Goffredo Malaterra scriveva della sua gente: «est quippe gens astutissima, injuriarum ultrix, spe alias plus lucrandi patrios agros vilipendens, quaestus et dominationis avida, cuiuslibet rei simulatrix ac dissimulatrix, inter largitatem et avaritiam quoddam medium habens. Principes vero delectatione bonae famae largissimi [sunt]. Gens adulari sciens, eloquentiae studiis inserviens in tantum, ut etiam et ipsos pueros quasi rhetores attendas: quae quidem, nisi jugo justitiae prematur, effrenatissima est. Laboris, inediae et algoris, ubi fortuna expetit, patiens; venationi et accipitrum exercitio inserviens; equorum caeterorumque militiae instrumentorum et vestium luxuria delectatur», G.M., I, III p. 8; mentre Guglielmo l'Apulo giustifica il rifiuto di Gisulfo II ad acconsentire alle nozze della sorella col Guiscardo «quia Galli / Esse videbantur gens effera, barbara, dira, / Mentis inhumanae», G.P., II, vv. 426-28 p. 154.

[305] V.L., 21 p.228.

[306] Cf. *ibid.*, 20 pp. 224-28. Una descrizione delle violenze perpetrate è anche nella *Vita* di Leone IX di tradizione beneventana, cf. BORGIA 1764, pp. 315, 316. Dello stesso parere era pure Arnolfo da Milano che voleva i Normanni «atrociores facti Grecis, Saracenis ferociores», A.V.M., I, 17 p. 141.

li bollò come *fetidissima stercora mundi*, aggiungendo che non si sarebbero dovuti chiamare *Normanni* ma *Nullimanni*.[307]

In un solo caso ci sono giunte anche specifiche voci ebraiche, ma riguardano la campagna di Sicilia: le testimonianze provengono dalle lettere commerciali della Genizah di al-Fustat[308] e si evince da esse che gli ebrei siciliani alla comparsa dei Normanni temettero il peggio, memori delle violenze e delle distruzioni di sinagoghe avvenute al tempo dell'impresa di Giorgio Maniace; parteggiarono per il governo musulmano, da loro reputato legittimo, contro gli invasori ed ebbero a patire, al pari dei musulmani di Sicilia, le conseguenze di questa loro scelta, con perdite di vite e di beni, per non tacere del fatto che ci fu chi si sentì obbligato a darsi alla fuga e all'esilio in Nordafrica (almeno chi aveva i mezzi e le relazioni giuste per farlo), al pari dei vertici della società siciliana musulmana,[309] quale contraccolpo alla definitiva conquista normanna dell'isola.

Benché gli ebrei siano del tutto assenti dalla visuale delle fonti latine che tramandano memoria dell'impresa di Sicilia, va ricordato che nella cronachistica normanna (ma anche nell'epistolario pontificio) questa lunga campagna militare è caratterizzata come una guerra sacralizzata per la liberazione dell'isola cristiana dal dominio degli infedeli (al pari dell'impresa di Spagna). Essa ebbe, tra l'altro, quando era in corso, anche l'*imprimatur* di Alessandro II, dopo la battaglia di Cerami del 1063; proprio quella, preceduta da un rito penitenziale, durante la quale fu san Giorgio stesso a cavallo, inalberando lo stendardo cristiano, a guidare le schiere normanne e condurle alla vittoria contro gli infedeli, mentre un vessillo bianco con la Croce appariva miracolosamente sulla lancia di Ruggero I. Il pontefice accordò la

---

307 Cf. B.A., I, 1 p. 268.

308 Cf. ZELDES 1997, pp. 7-13. Sul raggio d'azione dei mercanti ebrei di al-Fustat e sulla loro rete di relazioni, oltre a quanto già ampiamente citato cf. pure GOLDBERG 2012. Nella Sicilia musulmana, tuttavia, la situazione degli ebrei era del tutto particolare e affatto diversa da quella degli ebrei residenti nell'Italia peninsulare: appartenevano infatti all'ebraismo legato all'universo di cultura e lingua araba del Nordafrica e del vicino Oriente ed erano solidali con i ceti preminenti musulmani dell'isola, sulla questione cf. GIL 1983; SIMONSOHN 1999, pp. 328, 329, *ibid.* per la bibliografia; ma, sopra tutto, ID. 2011, pp. 39-46. Cf., inoltre, METCALFE 2010, pp. 55 sgg.; SCANDALIATO 2018.

309 Per RIZZITANO 1965, p. 111 il contraccolpo fu di natura 'psicologica', i musulmani che abbandonarono l'isola dopo la vittoria normanna lo fecero perché temevano il peggio. Tuttavia, più che a spiegazioni di carattere emotivo bisogna pensare anche a quelle più concrete di carattere politico, economico e sociale; scappava chi aveva i mezzi per farlo e, sopra tutto, chi con il nuovo regime aveva qualcosa da perdere.

sua benedizione, concesse l'indulgenza ai combattenti e inviò al Gran Conte il vessillo di San Pietro: per questo, la battaglia è considerata da molti come uno spartiacque del processo di sacralizzazione della guerra e una manifestazione precoce dello spirito crociato.[310]

Va ancora una volta sottolineato che una delle tappe del generale processo di maturazione della sacralizzazione della guerra è costituita dalle campagne normanne nell'Italia meridionale e in Sicilia, fin dalla liberazione di Salerno nel 999 dai Saraceni, vera o presunta che sia stata; anzi la leggenda della loro prima comparsa a Salerno, secondo la quale i pellegrini normanni di ritorno da Gerusalemme non potendo sopportare l'ingiuria dell'oppressione saracena liberano la città dall'assedio, ha già i tratti della guerra sacra antisaracena, accentuati dal rifiuto di immediate ricompense terrene per la vittoria conseguita.[311] La stessa storiografia normanna della

[310] Sul nesso tra campagna di Sicilia e di Spagna dal punto di vista pontificio cf., oltre a quanto citato fino a ora, anche CAHEN 1986, pp. 65, 66. D'altra parte, il discorso del Guiscardo del marzo-aprile 1061, in cui spiega ai suoi le ragioni della imminente spedizione siciliana e manifesta la volontà di vendicare le offese fatte a Dio dagli infedeli, è inequivocabile, cf. A.M., V, XII p. 234, e ha un corrispondente nelle motivazioni di Roberto Crespino nell'impresa di Spagna del 1064, *ibid.*, I, V p. 13; all'opposto la caduta di Barbastro dell'anno seguente per Amato è opera del demonio, *ibid.*, I, VII p. 15. Sulle intime motivazioni religiose ed etiche dell'azione dei vari condottieri nelle fonti normanne meridionali cf. DELOGU 1992, oltre a RILEY-SMITH 1986, pp. 16-20; BOUET 1994, pp. 239-52; TAVIANI-CAROZZI 1996, pp. 349-78; FLORI 1998, pp. 54-80; ALBU 2001, pp. 106-44; LUCAS-AVENEL 2004; FONSECA 2007, pp. 11-24 e, in generale, HEINEMANN 1894, Bd I, p. 15; ROUSSET 1945, pp. 15 sgg.; DANIEL 1991, pp. 230 sgg.; ERDMANN 1996, pp. 133 sgg. e FLORI 2003, pp. 318-21. Sul carattere religioso delle guerre antisaracene nell'Italia meridionale cf. pure DEÉR 1972, p. 93. Dubbi in proposito ha formulato NEF 2011, pp. 46-63, che individua, invece, una discrepanza tra le narrazioni delle fonti e la realtà storica; tuttavia, se Goffredo Malaterra per ragioni cronologiche può essere stato condizionato dall'epopea crociata (ma non poté esserlo per le medesime ragioni Amato di Montecassino), tuttavia i suoi *Gesta* furono commissionati dal Gran Conte e rispondevano dunque alle aspettative ideologiche di Ruggero I.

[311] Cf., oltre a quanto già cit. *sup.*, JORANSON 1948; HOFFMANN 1969; FRANCE 1991; MUSSET 1994, pp. 41-49; TAVIANI-CAROZZI 1998. La cronologia è quella della tradizione cassinese; non tutti l'hanno accettata, dal momento che non ci sono altre fonti che datino l'assedio saraceno a quell'anno, anzi per Lupo Protospatario l'assedio saraceno di Salerno per terra e per mare è avvenuto nel 1016, L.P.A., p. 57. Non si vuole entrare nel merito della discussione sulla prima comparsa dei cavalieri normanni in

prima generazione presenta la parabola meridionale dei Normanni come il compimento di un disegno divino, all'interno del quale si ricompone e si giustifica la violenza, realizzato dai nuovi campioni del Cristo, da guerrieri cristiani cioè, i quali con la forza delle loro spade mettono fine alle precedenti dominazioni, che hanno esaurito il loro compito nella storia. Nell'Italia meridionale, non ostante la ferocia e le guerre che contribuivano a sconvolgere questa terra, i Normanni attuano un disegno provvidenziale: mettono fine alle guerre intestine tra Longobardi e alle campagne devastanti di eserciti bizantini e bande saracene. Perfino l'impresa di Sicilia riesce a Roberto, secondo Amato di Montecassino, grazie alla volontà divina, dal momento che i tentativi anteriori di cacciare i 'pagani' dall'isola erano tutti falliti. Nelle fonti non è mai la moltitudine degli armati la forza dei Normanni, ma la loro fede; prima della battaglia i cavalieri si fanno il segno della Croce, alzano il gonfalone e iniziano il combattimento sicuri del concreto sostegno divino alle loro imprese. Certo, vanno distinte le motivazioni ideali e religiose dei cronisti, la mentalità collettiva dalla *Realpolitik*, dalle mire egemoniche ed espansionistiche del Guiscardo o del Gran Conte, come degli altri capi normanni.[312]

azione nell'Italia meridionale, se a Salerno o nelle Puglie, ciò che preme qui osservare è la memoria tramandata di quell'evento militare.

[312] Proprio l'equilibrio tra motivazioni ideali e *Realpolitik* in occasione della prima Crociata va sottolineato assai più di quanto non faccia CANTARELLA 1996, il quale ritiene prevalente per i Normanni in questa congiuntura soltanto una logica di potenza e la continuità delle politiche espansive orientali del Guiscardo. Di Boemondo abbiamo già detto, mentre per lo zio Ruggero I, che comunque aveva già compiuto la sua 'Crociata' in Sicilia durata trent'anni, non è del tutto chiaro se la nota e assai citata storiella narrata da Ibn al-Athir (B.A.S., vol. II, p. 358) per spiegare le cause della spedizione in Siria si riferisse proprio a lui e non a Ruggero II, alla prima Crociata e non alla seconda, dal momento che sono molti in essa gli anacronismi, benché il cronista arabo la dati con sicurezza al 19 dic. 1096 - 8 dic. 1097 e ricordi il trattato con Tamim ibn al-Muizz (1062-1108); ma questi dati, cronologici e diplomatici, erano gli unici sicuri di cui potesse disporre a distanza di tempo, volendo attribuire al Gran Conte tutto l'episodio. In effetti, pare impossibile che Ruggero I, rientrato sdegnato a Palermo nell'estate del 1096 a causa del fallimento dell'impresa d'Amalfi, abbia potuto aver incontrato lì proprio in quei giorni il messo di un suo fantomatico parente Baldovino, re dei Franchi, mentre gli stessi Franchi erano in marcia verso le Puglie o vi erano già giunti e sapevano a quel punto dell'adesione di Boemondo — che significava in quel momento un concreto supporto logistico a Bari e nelle Puglie — e della preparazione del corpo di spedizione normanno meridionale, per trattare una sua partecipazione a

Le difficoltà congiunturali dovettero incidere in qualche misura sul generale processo che abbiamo già delineato: si colgono i segni di un livellamento sociale degli ebrei meridionali, dediti prevalentemente ad attività artigianali e a piccoli commerci urbani, nella seconda metà del secolo XI, anche se ovviamente, si mantenne una stratificazione con disuguaglianze economiche e di *status*. Si nota inoltre un loro declino culturale, che non è spiegabile soltanto con dinamiche intellettuali interne all'ebraismo. Si è già visto, infatti, come la seconda metà dell'XI secolo segni una cesura profonda nella vita culturale delle comunità ebraiche dell'Italia meridionale e che da

---

un'improbabile spedizione in Africa, deviata poi verso la Siria dal rifiuto opposto dal Normanno, il quale avrebbe risposto al messo che sarebbe stato meglio per i Franchi liberare Gerusalemme che combattere in Africa, per non compromettere la sua politica estera. Certo, il vescovo Oddone di Bayeux fu a Palermo tra il gennaio e il febbraio del 1097, dove morì, ma è da credere che la sua sia stata una semplice tappa durante il viaggio di transito verso la Siria e non una missione diplomatica alla corte comitale per convincere Ruggero I a prendere anch'egli la Croce. Invece, la storiella di Ibn al-Athir, oltre a confermarci il quadro geopolitico in cui si muoveva la corte siciliana dei due Ruggero (i tentativi di conquista di entrambi nel Nordafrica si esaurirono del tutto e le relazioni, vantaggiose per le due parti, furono garantite soltanto dalla diplomazia), rivela per un verso l'entusiasmo guerriero e lo slancio religioso del seguito dei cavalieri (i quali dissero all'unisono: «Quanto è vero il Vangelo, sarà gran ventura per noi e per loro, e tutti questi paesi diverranno terra di Cristiani»), quando fu reso noto l'invito dei Franchi a partecipare all'impresa antisaracena sulle coste africane, raffreddato prontamente dal sovrano, e dall'altro la *Realpolitik* del sovrano stesso, a cui conveniva non impegnarsi in una impresa, che avrebbe leso i suoi interessi economici in Nordafrica e nel Mediterraneo centrale; cosa che effettivamente fecero entrambi i Ruggero, che non parteciparono né alla prima né alla seconda Crociata. In generale sulla politica mediterranea normanna cf. ABULAFIA 1985, più specificamente su quella di Ruggero II cf. STANTON 2011, pp. 68 sgg. e pp. 102 sgg. relativamente al Nordafrica; sulla marina normanna cf. BENNETT 1992. In più, va ricordato che in tutta Europa la partecipazione alla prima Crociata non fu massiccia: perfino i crocesegnati provenienti dai paesi di lingua d'oc e d'oïl, che costituirono il nerbo dell'armata crociata, erano una minoranza nelle loro terre, gli uomini cioè dei principi impegnati in quella spedizione, così come dall'Italia meridionale partirono soltanto Boemondo e Tancredi, insieme con i *milites* più giovani a essi legati da vincoli parentali e di solidarietà militare, mossi da un nodo inestricabile di interessi personali e idealità religiose (oltre ai Longobardi pugliesi dei loro possessi), al pari di tutti gli altri crocesegnati. In definitiva il Gran Conte si comportò in quella occasione come i re di Francia e Inghilterra, i sovrani, cioè, che non presero parte in prima persona alla spedizione.

allora esse non svolgono più un ruolo prevalente nella generale storia della cultura ebraica europea.[313] Il più volte citato proverbio di Rabbenu Tam (il francese r. Ya'aqov ben Meir, nato intorno al 1100 e morto nel 1171) della seconda metà del XII secolo («Da Bari esce la Torah e la parola del Signore da Otranto»), come tutti i proverbi, si riferisce, non solo ai luoghi a partire dai quali la cultura talmudica babilonese e l'ebraico sono divenuti un patrimonio comune dell'Europa continentale, ma sopra tutto a un passato lontano, ormai da tempo tramontato, e non alla sua contemporaneità.[314] Questa realtà è tangibilmente rappresentata dalla diaspora dei Calonymidi verso Roma e l'Alta Italia, e da lì in Francia meridionale e in Renania, come di altri illustri dotti, che hanno raggiunto la notorietà nell'Europa centrale e non nell'Italia meridionale. In più, proprio i primi del XII sec. segnano il definitivo tramonto dell'antica tradizione indigena a vantaggio della cultura di matrice arabo-ebraica di provenienza spagnola. Le comunità dell'Italia meridionale sono ancora illustrate da personalità prestigiose, ma aumentano gli immigrati. La scomparsa di fonti storiche interne all'ebraismo limita la nostra visuale soltanto a ciò che emerge dalle fonti latine, certo, ma la complessiva ripresa in età sveva della cultura ebraica meridionale è dovuta al ruolo svolto da Federico II e fu in buona sostanza un'operazione di vertice, frutto, in questo, come in altri settori, della personale iniziativa del sovrano; in pratica è solo allora che anche nell'Italia meridionale si realizza l'«alleanza regia»[315] con gli ebrei, ai quali, invece, in età normanna era stata imposta la dipendenza vescovile.[316]

Inoltre, la nuova geografia del potere normanno condiziona le esistenze di cristiani ed ebrei, ma, sopra tutto, la mobilità di questi ultimi, influendo di con-

---

[313] Cf. BONFIL 1996, p. 15.

[314] Cf. MILANO 1963, pp. 63, 64. Questa ricostruzione dell'ebraismo meridionale in età normanna non è accettata da LELLI 2020, che respinge l'ipotesi di una cesura nel passaggio tra un'età all'altra, fondandosi più su supposizioni che su fonti; ma, sopra tutto, considerando in un unico blocco l'età normanno-sveva, finisce per proiettare la realtà sveva, dovuta alla personale politica di Federico II, sull'età precedente.

[315] Su questo principio si rinvia in generale a YERUSHALMI 2013.

[316] Cf. STRAUS 1910, pp. 79 sgg.; FERORELLI 1915, pp. 51-53; BRUSA 1978; SERMONETA 1980a; SIRAT 1989; EAD. 1994; BONFIL 1995; COLAFEMMINA 1995b; HOUBEN 2001. Cf. inoltre l'ampia sintesi sulla cultura ebraica meridionale in età normanno-sveva di COLAFEMMINA 1997b, in cui l'Autore elenca tutte le testimonianze rimasteci dal IX al XIII sec., senza tuttavia storicizzarle e individuare di conseguenza mutamenti, differenze e cesure tra le varie stagioni.

seguenza sui rapporti tra i due gruppi. I nuovi conquistatori, giunti nel Mezzogiorno come mercenari, numericamente minoritari rispetto alle popolazioni autoctone, hanno sempre dimostrato, fin dai primi passi al servizio di questo o di quell'altro principe o duca, una forte capacità di adattamento alla complessa realtà meridionale, riuscendo sapientemente a sfruttarla, a inserirvisi e a condizionarla a proprio vantaggio, finendo poi con lo scalzare completamente i precedenti soggetti politici.[317] Ciò avvenne anche per quel che concerne i rapporti con chi aveva usi religiosi e linguistici differenti dai loro: con queste popolazioni dovettero misurarsi per ottenerne la collaborazione nei territori in cui esse erano maggioritarie e servirsene per la propria politica di potenza. Tuttavia, superata la fase eroica delle prime conquiste, all'esistenza di esse fissarono dei limiti precisi, non ostante il ricorrente mito storiografico della 'tolleranza' normanna (ma più che di 'tolleranza', termine di per sé anacronistico e poco appropriato per la realtà medievale, sarebbe più opportuno discutere di duttile pragmatismo e avvedutezza politica).[318] Sulla lunga durata è la politica

---

[317] Non vanno qui evidenziate soltanto le capacità tattiche e strategiche; Gugliemo l'Apulo testimonia l'attitudine, fin dai tempi in cui i Normanni erano praticamente dei briganti nei primi decenni dell'XI sec., ad assorbire uomini di diversi lignaggi per costituire un solo popolo: «Si vicinorum quis perniciosus ad ipsos / Confugiebat, eum gratanter suscipiebant. / Moribus et lingua, quoscumque venire videbant, / Informant propria, gens efficiatur ut una», G.P., I, vv. 165-68 p. 108.

[318] Un esempio illustre, dal punto di vista storiografico, è costituito dalla sintesi di PONTIERI 1969, pp. 30, 31, per il quale «il loro [dei Normanni] istintivo ottimismo ed eclettismo, fonte del loro caratteristico spirito di tolleranza, li agevolò nel lavorio di adattamento dei fattori vitali delle varie civiltà e compagini politiche, ciascuno secondo la propria vocazione, entro la cornice d'uno stato che, ponendosi al di sopra delle comunità che lo componevano, mirava soltanto alla loro coesistenza pacifica, chiave del bene comune», trovandosi, tuttavia, subito dopo in difficoltà a inserire in questo quadro i contrasti di natura religiosa esplosi nella Calabria greca, come per esempio a Rossano nel 1093. BOUET 2004, p. 45 ritiene, invece, che il vescovo di Coutances, Geoffroy de Montbray, in occasione del suo viaggio del 1050-52 *in Apulia et Calabria* abbia ricevuto dal Guiscardo preziosi beni mobili sottratti alle chiese greche e li abbia portati in Normandia per costruire e dotare la sua cattedrale; tuttavia, il *Liber niger* della Chiesa di Coutances, che attesta viaggio e doni, non autorizza a supporre che l'oro, l'argento, le gemme, i palli e gli altri beni donati provengano proprio dal saccheggio delle chiese greche, cf. DE SAINTE-MARTHE 1874*, Instrumenta Ecclesiae Constantiensis*, I col. 219. Va detto, per fare invece un esempio noto, che la scomparsa di una forte guida come quella del Guiscardo rese evidenti nel ducato, a lato delle insurrezioni dei potenti signori pugliesi e dei contrasti tra i due fratellastri per la successione, che

accentratrice a prevalere, determinando la maggiore o minore tutela di questo o quell'altro gruppo a seconda dei diversi territori conquistati, della situazione demografica e culturale, dei nuovi rapporti di potere, della congiuntura politica, dell'utilità delle minoranze stesse per il potere pubblico.[319]

In Europa, contemporaneamente, oltre a una nuova temperie ideologica ed emotiva, segnata dal progredire delle idee dei chierici riformatori, dalle ansie millenaristiche e dalle tensioni escatologiche, e al maturare della coscienza della *societas christiana* con le conseguenti chiusure identitarie di essa, in cui, rubando la battuta a Blumenkranz, «l'XI secolo annuncia il cambiamento e la Crociata segna il tornante» della radicale trasformazione della condizione sociale degli ebrei e, dunque, dei loro rapporti con i cristiani, sono in generale rilevanti due specifiche novità istituzionali attestate tra XI e XII sec.: l'affermarsi prepotente di una giurisdizione vescovile alternativa, e in molti casi concorrenziale, a quella pubblica, e la riscoperta del diritto giustinianeo, con tutto il corredo di discriminazioni antigiudaiche che implicava, ignote anteriormente.[320]

Nell'Italia meridionale la situazione è più complessa e articolata, resa ancora più singolare dalla fondazione del Regno nel 1130, ma ha alcuni punti di contatto con questo quadro generale europeo.

La questione della riscoperta del diritto romano giustinianeo in queste terre ovviamente non si pone. In area latina longobarda oltre al pallido

---

disgregò ulteriormente la rete di fedeltà e alleanze paterna, non ostante l'intervento di Ruggero I e Urbano II a sostegno di Ruggero Borsa, le contrapposizioni etnico-religiose ed etnico-politiche latenti, che allora si manifestarono violentemente. E questa non è stata l'unica congiuntura critica; annotano, infatti, i *Chronica monasterii Casinensis* alla morte del duca Ruggero Borsa e di suo fratello Boemondo: «Horum itaque mors Normannis magnum timorem, imperatori autem et exercitui eius ac omnibus Langobardis audaciam maximam tribuit», C.M.C., IV, 40 p. 507.

[319] Sulla 'tolleranza', definita 'pratica', d'età normanna – ma forse sarebbe meglio denominarla 'opportunistica', proprio nei termini indicati da LOPEZ 1970, pp. 119, 120, che ritornano anche nella definizione di DANIEL 1981, p. 243, secondo il quale «gli Altavilla furono degli opportunisti di altissimo livello» — ha riflettuto in maniera sistematica HOUBEN 1993; ID. 1996b; ID. 2002; ID. 2013a; ma sulla questione cf. pure, oltre a quanto già citato più sopra, METCALFE 2002; TRAMONTANA 2002; FODALE 2004; LOUD 2007, pp. 494-520; TAKAYAMA 2008; METCALFE 2009, pp. 102 sgg. Proprio in ragione di questa avvedutezza opportunistica i Normanni non sono coinvolti in prima persona, almeno a giudicare dalle fonti rimasteci, in atti violenti antigiudaici.

[320] Cf. BLUMENKRANZ 1960, pp. 385-88. In generale sul tornante dell'XI sec. cf. pure, più di recente, VAUCHEZ 1997a; CHAZAN 2006, *ibid.* per altra bibliografia.

e confuso ricordo di *iura* e *consuetudines Romanorum* in ambito cittadino, che talvolta erano solo denominazioni alternative di nuovi usi che in realtà erano longobardi, sappiamo che l'abate Desiderio fece ricopiare nel suo scrittorio le *Istituzioni* e le *Novelle* di Giustiniano,[321] evidentemente da esemplari più antichi, e che circolavano estratti dal *corpus* giustinianeo, citati variamente nei documenti privati e utilizzati nella prassi documentaria.[322] Si tratta comunque di una normativa che sopravvive soltanto in precisi ambiti di applicazione e che, come abbiamo visto, non ha avuto alcuna influenza diretta sulle relazioni tra cristiani ed ebrei in queste zone.

Nei territori governati direttamente da Costantinopoli, ovviamente, il diritto giustinianeo sopravviveva di vita propria, circolavano i manoscritti che ne attestavano la conoscenza, ma sopra tutto è riecheggiato dalle successive elaborazioni giuridiche bizantine; la legislazione postgiustinianea greca era qui ampiamente applicata.[323] Si è visto quale fosse dal punto di vista giuridico la posizione degli ebrei in queste terre bizantine. Si è già detto inoltre come il *Prochiron legum* abbia sintetizzato anche le norme antigiudaiche relative al possesso di schiavi e al proselitismo.[324] Ebbene, la redazione de-

---

321 Cf. C.M.C., III, 63 p. 446.

322 Cf. PERLA 1885; SANTINI 1994, pp. 96-99; HOUBEN 1999b, pp. 181, 182, *ibid.* per altra bibliografia.

323 Probabilmente, è proprio a questa tradizione giuridica che Ruggero II attinse i riferimenti al *corpus* giustinianeo che si rilevano nelle sue *Assise* del 1140, che non sono citazioni testuali, ma norme desunte da compendi giuridici: come è noto, una ventina di paragrafi delle *Assise* ruggeriane sono variamente desunti dal *Codice* e dal *Digesto*. Non è dunque un caso allora che, non ostante, la 'varietà' dei popoli del Regno, le *Assise* furono tradotte, e per ovvi motivi, in greco, cf. BURGMANN 1982; ID. 1996; d'altra parte, successivamente, lo stesso Ruggero II promulgò, in Calabria, una *Novella* in greco, cf. CAPASSO 1867, nella quale fu affrontato il tema del valore giuridico del giuramento degli ebrei. In generale, sull'applicazione della normativa bizantina, il diritto greco-romano e la circolazione di varie epitomi giuridiche greche nell'Italia meridionale, intensificatosi con la bizantinizzazione macedone, recepite poi nelle compilazioni greco-normanne cf. BRANDILEONE 1886; ID. 1931, pp. 61 sgg.; MONNIER – PLATON 1913-14; FERRARI DELLE SPADE 1939; ID. 1956; MÉNAGER 1958; CAVALLO 1987; ID. 1993, pp. 559, 560; STOLTE 2012.

324 Cf., *sup.*, cap. I § 1. Era questo un compendio legale, una sorta di manuale in forma volgarizzata, cioè, costituito da una raccolta di atti legislativi di età diverse, opera di un privato, ma compilato principalmente sull'*Ecloga* di Leone III l'Isaurico, l'*Epanagoge* e il *Prochiron* di Basilio I il Macedone e l'*Epitome* privata del 920, oltre che su altri testi di

finitiva del manuale, quella che ci è pervenuta, sarebbe anteriore alla metà del XII secolo e, come osservò Francesco Brandileone, sarebbe da ricondurre proprio al clima di fervore legislativo che caratterizzò il primo decennio del regno di Ruggero II.[325] Dal punto di vista giuridico si ha, dunque, la conferma, ancora due secoli dopo la data presunta della prima redazione del *Prochiron*, e indipendentemente dalla natura di esso, della validità, sia pure unicamente in ambiente greco italico, della legislazione discriminatoria antigiudaica bizantina. Di certo è questa una specificità dei territori del Regno a maggioranza greca, che un tempo costituivano le province occidentali di Costantinopoli.

Il principio della personalità del diritto definiva lo statuto giuridico del singolo e gli ambiti in cui venivano applicate determinate norme e risolveva dal punto di vista giuridico i rapporti di convivenza: il vescovo Giovanni di Catania il 20 dicembre del 1168 fissò il principio che «Latini, Graeci, Iudaei et Sarraceni, ununquisque iuxta suam legem iudicetur».[326] Tuttavia, va sottolineato che la 'tutela' dei credi religiosi minoritari non deve essere interpretata in maniera anacronistica, quasi fosse espressione della 'tolleranza' contemporanea, ed è particolarmente significativa la parabola del gruppo più consistente e importante, quello grecofono, che si trovò a essere inserito anch'esso in

---

minore entità, con tracce di consuetudini dell'Italia meridionale, redatto nella Calabria greca, o forse nel territorio di Cosenza, intorno agli anni Quaranta del X secolo o alla fine di quello stesso secolo e rimaneggiato anteriormente alla metà dell'XI secolo. Per le norme antigiudaiche cf. P.L.V.G., tit. XXXIV, *De poenis*, 30 p. 241; tit. XL *De capitalibus criminibus*, 27 e 28 p. 324, 32 p. 325; LINDER 1997, 22 p. 157.

[325] Il manuale, infatti, è tràdito dallo stesso ms. (*Vat. Gr.* 845) della seconda metà del XII sec. che tramanda anche la così detta novella greca di Ruggero II del 1150; sui problemi di redazione, tradizione manoscritta, localizzazione e collocazione storica del *Prochiron* cf. l'introduzione del Brandileone all'edizione dello stesso, P.L.V.G., pp. VII-XVI e BRANDILEONE 1970a; ID. 1970b; su cui TAMASSIA 1895. Sul ms. cf. pure CAVALLO 1987, pp. 102, 103. FERRARI DELLE SPADE 1956, p. 109, contraddicendo Brandileone, opinava, invece, che il redattore del *Prochiron* fosse stato un privato, che ha compilato anche tutto il *Vat. Gr.* 845. Su questa tesi concorda MÉNAGER 1958, pp. 264-69, che vorrebbe la compilazione redatta da un 'esegeta scolastico' all'interno di un monastero italo-greco in Calabria.

[326] Cf. DE GROSSIS 1654, p. 89. Va rilevato che se oggi si dà comunemente alla disposizione del vescovo Giovanni un valore generale, valido per tutto il Regno, Raphael Straus riconduceva invece questa stessa testimonianza agli usi specifici della Chiesa catanese e ne faceva una peculiarità dello *status* degli ebrei dell'isola, ben diverso da quelli del continente, cf. ID. 1910, pp. 24 e 47.

nuovi quadri esistenziali, oltre che politici e istituzionali, che ne segnarono la storia, costituendone una cesura e avviando così un lungo declino.

Fin dai tempi del consolidamento della potenza normanna nella seconda metà dell'XI sec. fu favorito e ampliato l'episcopato latino riformato, pur in assenza di un piano uniforme (quando possibile furono nominati vescovi di stirpe normanna, o genericamente transalpini, e in Sicilia le nuove diocesi furono latine), non ci furono deposizioni forzose, ma costanti interventi dopo la morte del prelato attivo al momento della conquista. Sui vescovi il controllo pubblico era uniforme a partire dalle sedi metropolitane, latinizzate più velocemente, perché essenziali per le funzioni politiche che svolgevano e l'esercizio del potere (per non tacere che con il 'compromesso' di Melfi di Urbano II anche gli arcivescovi greci di Santa Severina e Rossano si sottomisero al pontefice romano, mentre quello di Reggio di Calabria, che si rifiutò di farlo, fu destituito); la Chiesa greca sopravvisse, ovviamente, nelle zone a maggioranza greca, nella misura in cui accettava l'obbedienza romana (ma non si ebbero ripercussioni su liturgia e riti) e il nuovo 'ordine' normanno, dopo i primi contrasti violenti avvenuti alla metà dell'XI secolo.[327] Le antiche abbazie benedettine furono, inoltre, favorite maggiormente ed ebbero un'espansione inimmaginabile fino ad allora, inserita per giunta nel nuovo quadro istituzionale e culturale normanno che avviò il lento declino del monachesimo italo-greco.[328] Dove era maggioritaria la popolazione

---

[327] Sull'impatto dei nuovi conquistatori sull'assetto diocesano, i vescovi e la riorganizzazione della Chiesa in età normanna, l'opera riformatrice dei pontefici romani e l'estensione della loro giurisdizione su tutta l'Italia meridionale, i rapporti con il potere pubblico e la nuova collocazione dei vescovi e del clero greci, oltre alla stessa sopravvivenza del rito greco nelle diocesi latine cf. KLEWITZ 1932-33; ID. 1933-34; HOLTZMANN 1961; STIERNON 1964; ID. 1965; CILENTO 1971c; GIRGENSOHN 1972; HERDE 1972; KAMP 1977; FONSECA 1987c; ID. 1987d; ID. 1987e; LOUD 1985; CILENTO 1989; HOUBEN 1989e; FAKENHAUSEN 1991, pp. 271 sgg.; PRATESI 1992; MARTIN 1993a, pp. 201 sgg.; ID. 1993b, pp. 599 sgg.; PERTUSI 1994c, pp. 78 sgg.; CUOZZO 1995; JOHNS 1995; KAMP 1995; RAMSEYER 1995; FALKENHAUSEN 1996d; JACOB – MARTIN 1999, pp. 379, 380; LOUD 1999b; ID. 1999e; BECKER 1964-2002, Bd II, pp. 82 sgg.; KAMP 2002; MARTIN 2004b; CARUSO 2004; FODALE 2004; FONSECA 2006; RAMSEYER 2006, pp. 111 sgg.; LOUD 2007, *pass.*; PETERS-CUSTOT 2007; BECKER 2008, pp. 159-89; PETERS-CUSTOT 2009, pp. 233-66; RAMSEYER 2014; MARTIN 2016, pp. 12 sgg.

[328] Sul monachesimo latino, i rapporti con quello italo-greco e il ruolo dei Normanni cf. GUILLAUME 1877, pp. 46-81; GUERRIERI 1899; GUERRIERI 1900; MARTINI 1915; WHITE 1938; MATTEI CERASOLI 1938-39; GARUFI 1940; MÉNAGER 1958-59; ID. 1959; PONTIERI 1964e; DORMEIER 1979, pp. 28-58; PICASSO 1983; VITOLO 1983a; ID. 1983b;

grecofona furono, ovviamente, mantenuti usi e monasteri greci, visto che la cura d'anima era affidata a un fitto reticolo di monasteri rurali, e, dunque, furono, per ragioni di calcolo politico e di necessità, anche incrementati.[329] In buona sostanza, l'innegabile espansione della Chiesa e del monachesimo latini — benché oggi comunemente non si ritenga che questa 'latinizzazione', o 'rilatinizzazione' come si usa dire, abbia avuto conseguenze dirette sulla popolazione grecofona, che non cambiò usi, né, tanto meno, che sia stata opera d'imperio, cioè, improvvisa e uniforme, in maniera premeditata e violenta, con la debita esclusione, ovviamente, dei noti casi di ostilità antigreca concentrati dell'XI secolo e relativi alla prima generazione di invasori[330] — fu l'accorto prodotto dell'insediamento normanno e, se ci astraiamo dal 'particulare', il quadro generale risulta complessivamente omogeneo; ancor più se a ciò si aggiungono due importanti fattori costituiti dall'insediamento signorile, innervato da nuovi rapporti vassallatico-beneficiari, e dalla fondazione della monarchia. Lo stesso processo di graduale arretramento e marginalizzazione della minoranza greca, benché assai lento o, comunque, manifesto soltanto nella seconda metà del XII sec. quando iniziò a venir meno la necessità di utilizzare funzionari grecofoni nell'apparto pubblico, fu irreversibile e inevitabile, dal momento che i vertici della società erano

Id. 1985; Fonseca 1987f; Houben 1987d; Vitolo 1988; Houben 1989d; Id. 1989f; Strazzeri 1992; Martin 1993b, pp. 667 sgg.; Chibnall 1994; Houben 1995a, pp. 11-47, 135-53; Id. 1996c, pp. 277 sgg.; Id. 1996d; Id. 1996e; Id. 1996f; Vitolo 1996b, pp. 109-13; Jacob – Martin 1999, p. 383; Loud 1999f; Id. 2000b; Id. 2000c; Panarelli 2006; Ramseyer 2006, pp. 159 sgg.; Loud 2007, pp. 430-93; Becker 2008, pp. 190-217; Loré 2008, pp. 41 sgg.; Peters-Custot 2009, pp. 266-306; Loré 2014; Peters-Custot 2018; Longo 2020.

[329] Cf. Scaduto 1947, pp. 14 sgg.; Ménager 1957; Id. 1981b, pp. 22-38; Guillou 1976b; Pertusi 1965; Falkenhausen 1977b; Ead. 1983c; Ead. 1996c; Vitolo 1996b; Falkenhausen 1998b; Panarelli 2005; Peters-Custot 2009, pp. 266-306; Cilento 2020. Bisogna anche ricordare come proprio in età normanna i monasteri italo-greci conobbero la loro più intensa stagione cenobitica, cf. Ead. 2000, pp. 135, 136, *ibid.* per la bibliografia.

[330] Si pensi, per esempio, alle violente tensioni con i 'latini' attestate dalla *Vita* di san Luca di Isola Capo Rizzuto, cf. Falkenhausen 2009a, pp. 101, 102. Più in generale sui contrasti di natura religiosa esplosi a causa dell'impatto della prima generazione di conquistatori normanni cf. Ead. 2005. Vanno anche ricordati i due vescovi, Angelo di Troia e Stefano d'Acerenza, che morirono nel 1041 combattendo nell'armata imperiale contro i Normanni sulle rive dell'Ofanto, cf. Martin 1993, p. 625. Oppure il vescovo di Cassano che nel 1059 organizzò una rivolta contro il Guiscardo, cf. Falkenhausen 1978, p. 63 n. 98.

ormai latini e cattolici, al punto che al termine di questo processo di lunga durata lingua e riti greci contraddistinguevano soltanto gli ambienti rurali e gli strati più popolari.[331] Ciò che qui va evidenziato, a titolo di esempio, al di là dei tempi e dei modi, è comunque la frattura costituita dalla seconda metà dell'XI secolo nella storia delle popolazioni italo-greche.

Toccò a Ruggero II nel I capitolo della sua legislazione del 1140, che, tra l'altro, faceva sua la concezione giustinianea della sovranità regia,[332] *De legum interpretatione*, a fissare i limiti delle varie tradizioni giuridiche anteriori alla fondazione del Regno, alle quali riconosceva una legittimità di natura sussidiaria; esse erano valide nella misura in cui non contraddicevano la nuova legislazione regia applicata su base territoriale:

> Leges a nostra maiestate noviter promulgatas, pietatis intuitu asperitatem nimiam mitigantes mollia quodam moderamine exacuentes, obscura dilucidantes, generaliter ab omnibus precipimus observari: moribus, consuetudinibus, legibus non cassatis pro varietate populorum nostro regno subiectorum, sicut usque nunc apud eos optinuit, nisi forte nostris his sanctionibus adversari quid in eis manifestissime videatur.[333]

---

[331] La parabola della minoranza italo-greca è esemplare, dal momento che oltre a essere quella più consistente e importante (molte aree erano grecofone con posizioni sociali preminenti e tali erano i primi quadri burocratici dell'amministrazione della contea di Sicilia e dei territori normanni grecofoni di Calabria), è quella su cui siamo meglio informati. Comunque sia, sulla diversa collocazione delle varie minoranze nei diversi organismi politici e nel trapasso da una generazione all'altra di Normanni, oltre a quanto già ampiamente citato, cf. pure in generale FALKENHAUSEN 1979; EAD. 1987; LUCÀ 1993; FALKENHAUSEN 2002; EAD. 2010b.

[332] Cf. DELOGU 1983, pp. 192, 193. Per brevità continueremo a chiamare convenzionalmente la legislazione del 1140 *Assise*, indipendentemente dal recente dibattito storiografico che vuole questa denominazione inappropriata al pari dell'individuazione di Ariano Irpino quale luogo della promulgazione, omettendo la discussione sulla natura di questo *corpus*, la cronologia e le varie stratificazioni di esso, i cui riferimenti bibliografici ci porterebbero lontano dal nostro tema.

[333] Cf. ZECCHINO 1984, I p. 29 del ms. vaticano; mentre in quello cassinese questo stesso capitolo è il prologo delle *Assise* in forma compendiata: «Leges a nostra maiestate noviter promulgatas, generaliter ab omnibus precipimus observari, moribus, consuetudine et legibus non cassatis, nisi forte his nostris sanctionibus adversari quid in eis manifeste videatur», *ibid.*, p. 89. Il principio della personalità del diritto garantiva, e in misura maggiore per il diritto privato, comunque il rispetto di costumi, consuetudini e leggi anteriori e solo in via subordinata, entro determinati limiti, assicurava anche il rispetto

Ciò detto, è lo stesso Ruggero II a recepire nelle sue *Assise*, valide in tutto il Regno, la normativa discriminatoria sul possesso di servi cristiani da parte degli ebrei, argomento che tanto inquietava i vescovi per gli impliciti rischi di possibili conversioni domestiche, represse comunque con la pena capitale, sintetizzandola in tal modo:

> Iudeus, paganus servum christianum nec vendere, nec comperare audeat, nec ex aliquo titulo possidere seu pignori detinere. Quod si presumpserit, omnes res eius infiscentur, et curie servus fiat. Quem si forte ausu nefario vel suasu circumcidi vel fidem abnegare fecerit, capitali supplicio puniatur.[334]

Certamente qui si confermano in forma sintetica norme già ampiamente consolidate. Tuttavia, non dobbiamo sottovalutare una componente essenziale della concezione della regalità ruggeriana, certo non l'unica, di derivazione costantinopolitana,[335] che faceva del re un custode dell'ortodossia

---

di chi professava confessioni diverse dalla cattolica. Per HOUBEN 2001, p. 340, invece, esso «tutelava le minoranze religose». Su questo stesso prologo e la tutela della personalità del diritto nelle *Assise* ruggieriane cf. MONTI 1985, p. 37. Il riconoscimento dei vari costumi giuridici era, ovviamente, un uso ampiamente consolidato già in età longobarda, che i Normanni rispettarono, godendone essi stessi, cf. MÉNAGER 1969, pp. 446-50.

334 Cf. ZECCHINO 1984, XII p. 40 del ms. vaticano. Qui si segue l'edizione di Brandileone che prevede una virgola tra *iudeus* e *paganus* (cf. BRANDILEONE 1884, p. 101), in luogo di quella Zecchino, priva della medesima virgola, che lascerebbe intendere un'improbabile identità tra giudei e pagani. Il capitolo successivo riguarda proprio gli apostati: «Apostantes a fide catholica penitus execramus, ultionibus insequimur, bonis omnibus spoliamus, a professione vel voto naufragantes legibus coartamus, successiones tollimus, omne ius legitimum abdicamus», ZECCHINO 1984, XIII p. 40; assisa recepita poi nelle Costituzioni di Federico II, cf. K.F., I 3, p. 153. Il ms. cassinese, invece, come di consueto riporta una versione compendiata della medesima norma: «Iudeus, paganus, servum christianum nec comp<ar>are audeat, nec ex aliquo titulo possidere», ZECCHINO 1984, 6 p. 93; per la norma concernente gli apostati cf. *ibid.*, 9 p. 93. È dubbio se *paganus* sia da considerare un relitto della legislazione precedente (anche il *Prochiron legum* equiparava giudei e pagani, ricordando pure i samaritani) o un riferimento preciso ai Saraceni di Sicilia; tuttavia, aver affiancato proprio queste due categorie di sudditi (giudei e pagani) nella stessa norma è significativo della considerazione in cui erano tenuti gli ebrei.

335 Basti qui rinviare a quanto lo stesso Ruggero II afferma nel *Proemio* del testo delle *Assise* del 1140 tràdite dal ms. vaticano, *ibid.*, pp. 25 e 26, in cui, tra l'altro, è centrale la parafrasi del versetto di *Prov*. VIII 15: «Per me reges regnant et potentes scribunt iustitiam». Le tesi del Brandileone sulla natura teocratica dellla monarchia ruggeriana di derivazione divina,

e un difensore della Chiesa, lo strumento terreno della Provvidenza. Nel caso specifico di nostro interesse, non vanno sottovalutati i condizionamenti imperiali sulla concezione del potere, che hanno una plastica rappresentazione in buona parte della simbolistica del potere regio. Si pensi allo stesso Ruggiero II effigiato mentre viene incoronato dal Cristo nella chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio di Palermo (un'immagine che non fu commissionata dalla corte, certo, ma che risponde comunque alla simbologia del potere regio e costituisce l'archetipo del mosaico di Monreale del nipote Guglielmo II), paludato in abiti imperiali bizantini, con la tunica cinta dal *loros* e con la corona dai pendenti di perle identica a quella del *basileus*, al pari di sigilli e monete dove appare con le medesime insegne bizantine, compresi globo e labaro; mentre nel noto smalto del tesoro di S. Nicola di Bari, se la corona pare più di tipo occidentale, gli abiti sono quelli imperiali, tunica e *loros*, senza mantello, oltre al globo e al labaro, e il santo barese gli mantiene la corona sul capo, secondo un modello bizantino, a garanzia, cioè, della sacralità del potere monarchico. Si pensi ancora al cerimoniale di corte che prevedeva la proschinesi e il bacio del piede, oppure agli attributi del re che si desumono dalle fonti scritte di 'coronato da Dio' e 'difensore dei cristiani'. In tutto ciò è evidente la concezione della regalità e della sovranità del fondatore della monarchia, raffigurato al pari di un imperatore detentore di un potere e di una autorità di derivazione divina.[336] Oltre a essere un vigile

legata all'influenza del diritto bizantino (cf. BRANDILEONE 1884, pp. 22, 23; ID. 1886, pp. 41-56), fatte proprie dagli studiosi che successivamente hanno ragionato su questi stessi temi — anche se MARONGIU 1955, pp. 213-33, proprio nel solco della tradizione occidentale, reputi l'esercizio del potere legislativo, la legislazione (considerando il primato della funzione legislativa come potestà divina suprema attribuita al re) atto di imperio ed espressione della sovranità, che assumeva caratteri sacerdotali, poiché veniva dall'Onnipotente, ma sulla questione cf. pure MARONGIU 1951, oltre a ID. 1959 — sono state oggi ridimensionate grazie alle notazioni di Mario Caravale sulla natura giurisdizionale del potere regio normanno, da cui deriva la funzione legislativa, cf. ID. 1984, pp. 47-51, e ID. 1998, pp. 3-23; ID. 1994, pp. 353-58; ma sul tema della *iustitia* cf. pure ENZENSBERGER 1987, pp. 185, 186. Tuttavia, non va sottovalutata la conosceva della legislazione giustinianea e di quella concezione della sovranità alla corte di Ruggero II, cf. ROGNONI 2019.

[336] Cf., sinteticamente, HOUBEN 1999b, pp. 146-59, *ibid.* per la bibliografia; oltre, più di recente, a VAGNONI 2011; ID. 2012, pp. 24-43; RICCARDI 2013, *ibid.* per altra bibliografia. A riguardo sono ancora oggi di una qualche utilità le sintesi di GIUNTA 1974, pp. 65-81, e TRAMONTANA 1983, pp. 572-74; ma cf., sopra tutto, DELOGU 1973, pp. 99-103. Ménager sottovaluta invece i condizionamenti della simbolistica, riconducibili per questo studioso al fatto che di necessità furono utilizzati degli artigiani greci, e del cerimoniale costanti-

custode dell'ortodossia,[337] l'imperatore doveva pure impegnarsi nel compito missionario di estendere i confini della cristianità. Per Dagron l'impegno profuso da più di un imperatore a Costantinopoli nel convertire gli ebrei e forzarli al battesimo è legato proprio al carattere sacerdotale del loro ministero, che li proiettava in una dimensione escatologica.[338]

Lo stesso cronista apologeta della monarchia nel XII sec., Alessandro di Telese, mostra chiaramente che «Ruggero II manifestava di essere lo strumento provvidenziale della disposizione divina» e che «la costruzione del Regno era avvenuta col concorso di Dio, e da ciò traeva la sua profonda legittimità».[339] L'*Alloquium ad regem Rogerium*, con cui si conclude l'*Ystoria* dell'abate telesino, è inequivocabile con il richiamo alla regalità davidica e a quella costantiniana, oltre all'esplicita affermazione che le vittorie, il potere e il regno di Ruggero II, nonché gloria, onore, virtù, ricchezze, sapienza e prudenza, venivano direttamente dall'Onnipotente; per tanto chi si opponeva al potere regio commetteva un peccato identico a quello commesso da chi si opponeva alla volontà divina, così come è affermato in *Rm* 13, 2.[340]

In più, nel cap. XVII delle *Assise*, *De sacrilegiis*, è considerato un sacrilegio discutere soltanto delle decisioni regie:

> Disputari de regis iudicio, consiliis, institutionibus, factis non oportet. Est enim par sacrilegio disputare de eius iudiciis, institutionibus, factis atque consiliis, et an is dignus sit quem rex elegerit aut decernit.[341]

---

nopolitano, evidenziando al contrario l'eredità della corte salernitana, ma riconoscendo, comunque, una natura sacerdotale al potere regio, cf. MÉNAGER 1981c, pp. 306, 313-20, 452-57; ma va anche sottolineato che a loro volta i principi di Salerno traevano ispirazione per il loro cerimoniale dall'universo imperiale orientale, visti i vincoli che li legavano a Costantinopoli, sopra tutto al tempo degli ultimi dinasti. Sul ruolo del re normanno quale custode e garante dell'ortodossia di derivazione costantinopolitana cf. MARONGIU 1977, pp. 148-54. In generale sull'eredità greca cf. la sintesi di FALKENHAUSEN 2013a. Inoltre, il nesso tra ideologia del potere e iconografia è evidente nella decorazione musiva del duomo di Cefalù, fondato nel 1131, e della Cappella palatina di Palermo, edificata tra il 1132 e il 1140, cf. BRENK 1994, *ibid.* per la bibliografia, che smentisce la tesi della casualità di motivi iconografici dovuta alla presenza di artigiani bizantini.

[337] PATLAGEAN 2009, p. 203.

[338] Cf. DAGRON 1991b, p. 357. In generale sulla regalità constantinopolitana cf. ID. 1996.

[339] DELOGU 1983, p. 187; cf., inoltre, CILENTO 1983; CANTARELLA 1997, p. 227.

[340] Cf. A.T., pp. 89-92.

[341] ZECCHINO 1984, p. 44. Assisa recepita poi da Federico II, cf. K.F., I 4, p. 154.

Non è dunque un caso che il tarì battuto dalla zecca di Salerno tra il 1130 e il 1140 definisca Ruggero II «protettore del Cristianesimo», riprendendo così, sia pure in caratteri cufici, una titolografia greca che risaliva al Gran Conte (1094).[342] In effetti, lo stesso Ruggero I si qualificava nei suoi privilegi come «protettore dei cristiani» al pari dell'imperatore bizantino.[343] Mentre nell'*intitulatio* dei privilegi latini di Ruggero II si trova un concetto simile: l'*adiutor Christianorum et clipeus*.[344] Concetti che ritroviamo espressi nell'assisa II *De privilegio sanctarum ecclesiarum*,[345] oltre che nella III (*Monitio generalis*) dove si afferma che alla regia «potestati atque regimini divina dispositio tam prelatos subdidit quam subiectos».[346] Tornando, dunque, al *Proemio* della legislazione regia apprendiamo che

> a largietate divina gratia consecuta recepimus; divinis beneficiis quibus valemus obsequis respondeamus, ne tante gratie penitus ingrati simus. Si ergo sua misericordia nobis Deus pius prostratis hostibus, pacem redditi, integritatem regni, tranquillitate gratissima, tam in carnalibus quam in spiritualibus, reformavit; reformare cogimur iustitie simul et pietatis itinera, ubi videmus eam et mirabiliter esse distortam. Hoc enim ipsum quod ait, inspiramentum, de munere ipsius largitoris, accepimus, dicente ipso: per me reges regnant et conditores legum decernunt iustitiam. Nichil enim gratius Deo esse putamus, quam si id simpliciter offerimus, quod eum esse cognovimus, misericordiam scilicet atque iustitiam. In qua oblatione regni officium quoddam sibi sacerdotii vendicat privilegium. Unde quidam sapiens legisque peritus iuris interpres, iuris sacerdotes appellat. Iure itaque qui iuris et legum auctoriatem per ipsius gratiam optinemus, eas in meliorem statum partim erigere, partim reformare, debemus et qui misericordiam consecuti sumus in omnibus eas tractare misericordius, interpretari benignus, presertim ubi severitas earum quandam in humanitatem inducit. Neque hoc ex supercilio quasi iustiores aut moderatores nostris predecessoribus in condendis legibus interpretandisve nostris vigiliis arrogamus, sed quia in multis delinquimus et ad delinquendum procliviores sumus, parcendum delinquentibus cum moderantia nostris temporibus apta conveniens esse censemus. Nam et ipsa pietas ita nos instruit dicens: Estote misericordes sicut et pater

[342] Cf. Travaini 1995, pp. 173, 174.

[343] Cf. Elze 1995, p. 114.

[344] Cf. Vagnoni 2012, p. 104, *ibid.* per la bibliografia. All'*intitulatio* andrebbero affiancate le arenghe dei privilegi di Ruggero II nelle quali le finalità del potere regio erano vincolate a un obiettivo fissato dall'Onnipotente, cf. Delogu 1983, p. 212.

[345] Zecchino 1984, p. 28.

[346] *Ibid.*, p. 30.

> vester misericors est. Et rex et propheta: Universe vie Domini misericordia et veritas; et proculdubio tenebimus, quia iudicium sine misericordia erit ei, qui iudicium fecerit sine misericordia.[347]

D'altra parte, oltre all'ideologia e alla simbolistica del potere, nonché all'educazione greca dello stesso Ruggero II (cresciuto a Messina e fortemente influenzato dalla cultura e dalla religiosità bizantina che permeavano la corte in quella capitale della madre Adelaide, reggente durante la minorità del figlio), non bisogna neppure sottovalutare il tradizionale governo, per così dire, degli affari ecclesiastici del conte di Sicilia nei suoi possessi e le sue prerogative sulla Chiesa cattolica restaurata, formalizzate poi con gli accordi di Urbano II e Ruggero I, nonché i diritti connessi a quella che comunemente viene definita come Legazìa apostolica, che, pur rispondendo a interessi politici e di potenza, implicava comunque una tutela pubblica sulla Chiesa e di conseguenza una sorta di custodia laica dell'ortodossia.[348] Per non tacere dei vincoli, istituzionali, politici ed ecclesiastici, con i pontefici romani, determinati dai rapporti di vassallaggio sviluppatisi con la svolta del 1059, fonte di legittimazione giuridica del dominio normanno.[349] In più, lo stesso Ruggero II nel 1127 alla morte del duca di Puglia, rivendicò il ducato a Salerno, dove, a seguito di complesse trattative con la cittadinanza, oltre a ricevere l'omaggio della popolazione, si fece ungere nella stessa città di Salerno principe da Alfano, vescovo di Capaccio.[350] Il rito era estraneo alla tradizione ducale normanna; il precedente diretto di quest'uso è stato infatti individuato nei cerimoniali delle corti longobarde di Capua e Saler-

---

[347] *Ibid.*, pp. 24-26, nella tradizione del *Vat. Lat.* 8782.

[348] Cf. Caspar 1904; Jordan 1922-23; Deér 1972, p. 138; Catalano 1973; Fodale 1991; Becker 1964-2012, Bd I, p. 138; e, più in generale, Loud 2007, pp. 149 sgg.

[349] Cf. Chalandon 1907, vol. I, pp. 156 sgg.; Kehr 1934; Holtzmann 1958; Ménager 1981c, pp. 308-13; Clementi 1968; Deér 1972, pp. 81 sgg.; Delogu 1973, pp. 79 sgg.; Manselli 1975; Fodale 1977; D'Alessandro 1978b; Id. 1978c; Hoffmann 1978; Picasso 1990; Loud 2002; Andenna 2006, pp. 384 sgg.; Loud 2007, pp. 135 sgg.

[350] L'unica fonte che ricordi l'episodio è il tardo R.S.^{2}, p. 214, probabilmente scritto alla fine degli anni Settanta del XII sec. in ambienti vicini alla cattedrale di Salerno, il cui autore, l'arcivescovo Romualdo (II) Guarna, era comunque adulto e attivo dal 1143 al 1181; benché allora giovinetto, la cronaca si fonda sui suoi ricordi personali a partire dal 1125.

no.[351] Tuttavia, se il ruolo del vescovo della città capitale nel cerimoniale dell'incoronazione dei principi longobardi meridionale è centrale, è assai dubbia la pratica effettiva dell'unzione, attribuita con certezza ad Arechi II solo dal tardo Leone Marsicano, che scriveva fra il 1099 e il 1105.[352]

---

[351] Cf. MÉNAGER 1981c, pp. 320-31; MATTHEW 1997, p. 36; KANTOROWICZ 2006, pp. 159, 160.

[352] Sulla questione cf. PALMIERI 1996, pp. 77-81. Da ultimo cf. ZORNETTA 2020, pp. 336, 337 per altra bibliografia. I nessi tra il cerimoniale del Pontificale romano-germanico e quello dell'incoronazone dei principi di Salerno sono solo una suggestione, non suffragata da fonti, di TAVIANI-CAROZZI 1991, vol. I, pp. 208, 209. Per Capua va anche ricordata la testimonianza di Falcone Beneventano, attivo tra il 1107 e il 1143, che, narrando della decisione di Onorio II di ungere Roberto II principe di Capua, scrive: «prefatus pontifex Honorius archiepiscopos et abbates arcessiri mandavit, quatenus ad principis convenirent unctionem (…). Archiepiscopus itaque Capuanus iuxta predecessorum suorum privilegium (…) predictum Robertum in principatus honorem iunxit et confirmavit», F.B., p. 90, ma quanto fosse antico questo privilegio degli arcivescovi di Capua è impossibile da stabilire; d'altra parte, lo stesso cronista riferisce che il 27 maggio del 1120 *Capuani constituerunt principem* Riccardo III figlio di Roberto I e lo stesso giorno, «eo constituto, Capuanus archiepiscopus (…) principem illum consecravit», *ibid.*, p. 54, usando in questa occasione una terminologia più generica, ma che di solito il cronista utilizza per la consacrazione dei vescovi dopo l'elezione. I tardi *Annales Casinenses*, invece, annotano all'anno 1120: «Obiit Robbertus [I] princeps et Richardus [III] eius filius ungitur», A.C., p. 308. Per Nicola Cilento la tradizione capuana dell'unzione risalirebbe ad Atenolfo I (il quale tuttavia fu incoronato a Benevento), per via della tarda testimonianza di Leone Marsicano concernente Arechi II, cf. CILENTO 1966, p. 148. In effetti, Mario Caravale ha dimostrato come il ricorso all'unzione nel 1127 sia stato un gesto di rottura rispetto al passato, dal momento che fino ad allora il potere dei duchi di Puglia si fondava sull'investitura pontificia *per vexillum*, che in tal modo Ruggero II evitò, basando la propria autorità sul sacramento dell'unzione e, di conseguenza, su una legittimazione divina. Allo stesso modo Onorio II ricorse, dopo il 29 dicembre del 1127, alla cerimonia dell'unzione di Roberto II principe di Capua per spezzare il vincolo di dipendenza del principato di Capua dal ducato di Puglia, dando vita così a un'entità statale indipendente pienamente legittima, cf. CARAVALE 1984, pp. 32-40, sull'unzione regia cf. *ibid.*, pp. 40-51. Sulle due unzioni, a Salerno e a Palermo, di Ruggero II e il significato da attribuire ad esse cf. ANDENNA 2006, pp. 371-84 e 393-405 oltre a quanto cit., *inf.*, alla n. sg. Nicola Cilento ritiene che nel 1059 l'arcidiacono Ildebrando, il futuro Gregorio VII, per assicurarsi il sostegno di Riccardo I di Capua lo abbia unto principe di Capua e investito *per vexillum* del principato, per ottenere i 300 cavalieri che gli servivano per espugnare il castello di Galeria, dove si

L'unzione era, di fatto, stimata nella tradizione occidentale della regalità sacra di derivazione davidica quale un sacramento e grazie a essa il potere sugli uomini veniva trasmesso direttamente da Dio, legittimando il sovrano e garantendogli il carisma necessario per governare. Certo nel 1127 non era sufficiente e, infatti, non lo fu; il duca dovette comunque attendere il compromesso e l'investitura *per vexillum* di Benevento del 1128, accompagnata dal suo omaggio al pontefice, per assicurarsi saldamente il ducato di Puglia. Tuttavia, quello del 1127 è un episodio rivelatore del ruolo e delle funzioni che Ruggero attribuiva alla sua persona. Di lì a qualche anno a Palermo, nella notte di Natale del 1130, Ruggero formalizzava la promozione *ad regnum* proprio con la solenne cerimonia della consacrazione e dell'unzione nella cattedrale a opera dell'arcivescovo di Palermo, oltre a quella dell'incoronazione, alla presenza dell'inviato pontificio.[353]

Inoltre, a conferma di quanto detto fino a ora basta anche soltanto scorrere i testi delle *orationes* dell'*Ordo* per l'incoronazione regia di Ruggero II.[354]

---

era rifugiato Benedetto X sotto la protezione del conte Gerardo (Cilento 1985b, p. 131; successivamente ha affermato che nel maggio del 1059 su incarico del papa Ildebrando aveva investito del principato Riccardo conte di Aversa «detronizzando l'antica dinastia longobarda», cf. Id. 1989, p. 356, oltre a ungerlo principe e ad accettare il suo giuramento di fedeltà, *ibid.*, p. 366). Questa procedura non è attestata dalle fonti normanne. In realtà Ildebrando, grazie alla mediazione dell'abate Desiderio, andando di persona a Capua alla metà del maggio del 1059, ottenne l'aiuto militare di Riccardo I, il quale fin dal giugno del 1058 da solo si era insignorito del principato di Capua e autonomamente se ne era attribuito il titolo; l'investitura formale del principato *per vexillum* e senza alcuna unzione avvenne per opera di Niccolò II, l'unico, tra l'altro, ad avere l'autorità necessaria per farla, e dopo il concilio di Melfi del 23 agosto 1059, insieme con quella del ducato di Puglia al Guiscardo, cf. a riguardo più opportunamente Borino 1948, pp. 508, 509 e 511, 512, che, oltre a chiarire la successione e la natura di tutti questi avvenimenti, ha evidenziato che la falsa notizia dell'investitura del principato a Riccardo I alla metà di maggio del 1059 a opera dell'arcidiacono è dovuta a un equivoco dell'Annalista romano.

[353] Cf. ora su tutti questi atti Houben 1999, pp. 66 sgg., *ibid.* per la bibliografia. Vagnoni nei suoi due studi cit. *sup.* alla n. 336 sulla 'sacralità regia dei Normanni di Sicilia' non si sofferma sul ruolo dell'unzione nel cerimoniale dell'incoronazione, sottovalutando così l'ideologia politica che sottende i simboli del potere.

[354] Cf. Elze 1973, ripubblicati poi in Id. 1990 e Id. 1998. Il rituale fu esemplato su quello dei sovrani sassoni, adattandolo alla circostanza, ai simboli specifici e al fatto che Ruggero II non ereditava un regno dal padre, ma lo aveva creato dal nulla con le sue sole forze.

In esso il regno deriva direttamente dall'Onnipotente, che accorda aiuto e protezione, e la regalità è di derivazione davidica (il vescovo che lo unge dice: «Unguantur manus iste de oleo santificato, unde uncti fuerunt reges et prophete, et sicut unxit Samuel David in regem, ut sis benedictus et constitutus rex super populum istum, quem dominus Deus tuus dedit tibi ad regendum ac gubernandum», concludendo «Accende, Domine, cor eius ad amorem gracie tue per hoc unccionis oleum, unde unxisti sacerdotes, reges et prophetas»). Il sovrano è un «auctor ac stabilior christianitatis et christiane fidei», a cui l'arcivescovo chiede: «Vis sanctam fidem catholicis viris tibi traditam tenere et operibus observare?» e «Vis sanctis ecclesiis ecclesiarumque ministris tutor ac defensor esse?». La spada gli è data affinché con essa «molem iniquitatis potenter destruas et sanctam Dei Ecclesiam eiusque fideles propugnes atque protegas, nec minus sub fide falsos quam cristiani nominis hostes execres ac destruas»; mentre ponendogli sul capo la corona aggiunge: «et per hanc te participem ministerii nostri non ignores, ita ut, sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intelligimur, tu quoque in exterioribus verus Dei cultor strenuusque contra omnes adversitates ecclesie defensor regnique a Deo tibi dati et per officium nostre benedictionis in vice apostolorum omniumque sanctorum tuo regimini commissi utilis executor regnatorque proficuus semper appareas». A questo cerimoniale possiamo affiancare le omelie di Filagato da Cerami, tenute alla presenza dello stesso sovrano, nelle quali la *basileia* bizantina si sovrappone a quella normanna e dove lo stesso re normanno è appellato *basileus*.[355] Appaiono evidenti, dunque, dal sincretismo ruggeriano gli elementi costitutivi della sua regalità.

Ciò detto, tutte queste osservazioni sulla natura della regalità e sulla considerazione di sé e del suo ruolo che aveva Ruggero II ci fanno meglio comprendere quanto Romualdo (II) Guarna, attivo a quel tempo e che quegli

---

[355] Cf. PERTUSI 1977, pp. 82, 83; su queste omelie cf. inoltre HOUBEN 1995b, pp. 267, 268. Oltre all'omileta Filagato si deve considerare anche il poeta Eugenio di Palermo, la cui concezione della regalità si riflette nella titolografia della cancelleria greca del regno di Sicilia, PERTUSI 1977, pp. 96-101. Bisogna pure ricordare, *a latere* di quanto detto, che nelle fonti occidentali per spiegare la politica di Ruggero II e la sua violenza ingiustificata si ricorse alla categoria della tirannia, desunta dalla tradizione classica e biblica, d'altronde suggerita dagli stessi circoli della corte ducale ruggeriana, i quali per fornire strumenti ideologici al futuro re e giustificare la promozione al regno teorizzarono l'esistenza di un'antica regalità d'età magno-greca di Sicilia da ricostituire, cf. WIERUSZOWSKI 1963. Falcone Beneventano, espressione dei suoi avversari, definì lo stesso re *tirannus*, oltre a *crudelis vir*, peggiore di Nerone, il cui operato era del tutto privo di giustificazioni etiche, cf. F.B., pp. 152, 156 e 158.

stessi anni ha vissuto, testimonia dell'impegno profuso da Ruggero II *circa finem autem vite sue* nel convertire ebrei e Saraceni.[356]

Non ostante i dubbi espressi,[357] non può escludersi *a priori* un impegno missionario del re negli ultimi anni della sua vita (oltre tutto il Regno ha goduto di un periodo di pace soltanto tra il 1140 e il 1154, anni durante i quali fu organizzata stabilmente la monarchia dopo un intero decennio di guerre speso a imporla). A ciò va collegata, nel caso specifico dei Saraceni, la ben nota condanna a morte del 1153 per apostasia di Filippo di Mahdiya, un eunuco battezzato, comandante della flotta di Ruggero II, accusato di aver professato in privato la propria antica fede e di aver favorito i musulmani nell'esercizio delle sue funzioni — anche se in questa vicenda dovettero avere un peso questioni strettamente politiche.[358] Come trascurare poi la vicenda del processo per eresia intentato a Messina dallo stesso Ruggero II

---

[356] Secondo il cronista, Ruggero II in vecchiaia, «secularibus negotii aliquantulum postpositis et omissis», si applicò a convertire *modis omnibus* ebrei e Saraceni, facendo molti doni ai convertiti, cf. R.S.^{2}, p. 236.

[357] STRAUS 1910, p. 60 riteneva falsa la notizia di Romualdo; mentre HOUBEN 1999b, p. 142 (ma anche ID. 1996a, p. 203), pur notando che questa informazione non è attestata da altre fonti, riconduce tutta la vicenda alle ubbìe senili del sovrano, diventato in vecchiaia uomo pio e devoto, e ne fa inoltre un aspetto della crescente intolleranza verso i musulmani manifestatasi proprio in quegli anni sotto la spinta del clero e della nobiltà latina, cf. ID., 1996b, p. 229. Al contrario, KEDAR 1991, p. 73 ritiene fondata la testimonianza di Romualdo e la collega ad altri esempi noti, posteriori alla fondazione del Regno, di pressioni fatte dal primo re normanno sui musulmani di Sicilia per indurli alla conversione, condotte con gli stessi mezzi (l'elargizione di donativi), facendone una costante della politica della corona nei decenni successivi, dagli anni Sessanta agli Ottanta del sec. XII. Per ZELDES 2014, pp. 99, 100, invece, l'episodio sarebbe un altro precedente illustre della prassi basso medievale di indurre con doni materiali gli ebrei, o i musulmani, alla conversione, avanzando, tuttavia, il dubbio che il passo in questione possa essere una tarda interpolazione della cronaca romualdina e, dunque, espressione dell'antigiudaismo d'età angioina, basandosi sull'autorità, per altro assai discutibile, di MATTHEW 1981. In realtà nella cronaca non vi sono delle interpolazioni così tarde, ma aggiunte di poco posteriori; ma non nel nostro caso, il passo è stato attribuito a Romualdo sia da Carlo Alberto Garufi, editore del ms. vaticano, sia dal precedente editore del ms. parigino, Wilhelm Arndt (R.S.^{1}, p. 427). D'altra parte, gli eventi narrati posteriori al 1125 sono tutti riconducibili alla memoria di Romualdo e non a fonti scritte. In generale, sulla questione del rapporto tra testo del cronista e aggiunte cf. l'introduzione dello stesso Garufi alla sua edizione della cronaca (pp. XXV sgg.) e più di recente HOFFMANN 1967; ZABBIA 2004.

[358] Cf. AMARI 1986, vol. III, II, pp. 443-47; CASPAR 1999, pp. 398, 399; MÉNAGER 1960, pp. 64-67; HOUBEN 1999b, pp. 142-45; JOHNS 2002, pp. 215-19; METCALFE 2010, pp. 48-50.

a Bartolomeo da Simeri tra il 1118 e il 1122, quando non era ancora re, che di certo celava questioni di politica internazionale, ma in cui i capi d'accusa erano di natura strettamente religiosa.[359]

D'altra parte, anche se non vi fu una deliberata e massiva politica di assimilazione, la fondazione del Regno di per sé mutò i quadri esistenziali dei gruppi minoritari;[360] ora l'istituto monarchico, la politica regia determinano limiti precisi alla loro vita. Oltre a sfruttare con la pressione fiscale le minoranze presenti nel Regno, è possibile servirsene per i propri fini come strumento di governo, vuoi per i quadri degli apparati burocratico-amministrativi, vuoi per quelli militari, poiché all'occorrenza la corona ne garantisce la protezione. La stessa ascesa di illustri personaggi è funzionale alle esigenze del monarca e non ha alcun fondamento etnico o religioso. In tal modo si disciplina l'esistenza di queste stesse minoranze e, di fatto, vengono lentamente spinte ai margini in posizioni subalterne ai latini, avviando così un lento processo di assorbimento contemporaneo a quello di latinizzazione dell'Italia meridionale.[361] Ciò detto, va anche rilevato che per il re la diversità di tradizioni delle popolazioni era funzionale soltanto all'esercizio del suo potere, di certo non aveva coscienza della necessità di una qualche 'tutela' specifica del credo religioso o dei costumi minoritari; era solo un elemento costitutivo del Regno di cui il monarca doveva tener conto, finché le minoranze esistevano e tornavano utili alla corona. Il rispetto della personalità giuridica di esse non poneva limiti né alla sovranità regia, né alla legislazione regia a base territoriale.

7. L'emarginazione normanna degli ebrei

Certamente per gli ebrei non si pone il problema di una graduale assimilazione alla maggioranza latina e cattolica come per gli altri gruppi mino-

---

[359] Cf. B.S., 28-29 pp. 224, 225, cf. sulla vicenda Caruso 1999; Id. 2004, pp. 531-34.

[360] Già nella campagna del 1147 Ruggero II a Tebe aveva catturato i tessitori di seta ebrei, deportandoli in massa a Palermo per rivitalizzare le manifatture regie ereditate dai Saraceni (cf. Straus 1910, p. 69) e questo è un esempio di come il dirigismo regio, sia pure per determinate finalità economiche, possa condizionare la vita delle minoranze e le loro attività.

[361] Lo stesso Romualdo Guarna concluse nella sua cronaca il ritratto fisico e morale di Ruggero II scrivendo: «Erat suis subditis plus terribilis quam dilectus, Grecis et Sarracenis formidini et timori», R.S.^{2}, p. 237. In più, nella tarda tradizione siciliana lo Pseudo Ugo Falcando, ricordando la politica e la personalità di Ruggero II, ha chiara coscienza di ciò che era accaduto in quegli anni e scrisse: «Transalpinos maxime, cum ab Normannis originem ducere sciretque Francorum gentem belli gloria ceteris omnibus anteferri, plurimum diligendos elegerat et propensius honorandos», U.F., 2.12 p. 56.

ritari. Tuttavia, se guardiamo alla precedente realtà delle terre longobarde e bizantine già descritta, non si può credere che nulla sia cambiato nella loro esistenza dalla metà dell'XI sec. in avanti. In effetti, oltre al quadro politico e giuridico generale e, sopra tutto, assai prima della fondazione della monarchia e della promulgazione della legislazione regia a base territoriale, già nell'ultimo ventennio del secolo XI, muta la condizione degli ebrei, la cui posizione rispetto ai cristiani tende a uniformarsi, senza particolari differenze tra aree di civiltà longobarda e bizantina.

Il tornante è costituito dai provvedimenti di Sichelgaita, la vedova longobarda di Roberto il Guiscardo, e del loro figlio, il duca Ruggero Borsa. Nel marzo del 1086, infatti, Sichelgaita, insieme con il duca Ruggero, per la salvezza dell'anima del defunto marito Roberto, della propria e di quelle di tutti i parenti, dona alla Chiesa di Bari, nella persona dell'arcivescovo Ursone,

> omnes judeos qui modo in eadem civitate [*cioè, Bari*] resident vel residentes erunt, cum omnibus sibi pertinentibus stabilibus et mobilibus, quos supradictus dominus et vir meus Robbertus mihi in dotem dedit et totam ipsam judecam cum omnibus sibi pertinentibus, specialiter vero locum Sinagoge in quo ecclesiam dedicare fecerunt filii Offi in honore Sancti Silvestri et Sancti Leonis pape, quam mihi olim ipsi judei dederunt, cum omnibus eius pertinentiis stabilibus vel mobilibus, videlicet casis, plateis et cum trasitis et exitis suis.[362]

Riconosce, dunque, all'arcivescovo il pieno possesso della giudecca e degli ebrei, libero, inoltre, da ogni debito o servizio, garantendogli, infine, l'immunità di rito dall'interferenza di ogni ufficiale pubblico.

L'anno seguente, nel giugno del 1087, il duca Ruggero Borsa, per la salvezza delle anime dei genitori, della sua e di tutti i parenti, fa alla Chiesa di Bari un'altra ampia concessione di beni e diritti pubblici, oltre a quelli già fatti e che conferma, insieme con l'immunità negativa, aggiungendo, per il caso specifico:

> Preterea de judeis et affidatis non pretermittimus sed concedimus omnes judeos cum tota ipsa judeca, tincta et celandra et omnes affidatos undecumque advenientes et quantoscumque tu et successores tui habere poteritis quatinus sine nostra nostrorumque heredum et successorum contrarietate et calumpnia aliqua ipsa sancta Barensi Ecclesia in perpetuum libere habeat et possideat et ipsos omnes judeos et affidatos in curia sua, sicut proprios homines suos, de omnibus forsfactis et aliis quibuscumque placitis judicet et constringat.[363]

---

[362] Ménager 1981a, 47 p. 171.

[363] *Ibid.*, 61 p. 215.

Tre anni dopo, nel luglio del 1090, lo stesso duca, in memoria del padre Roberto e per la salvezza dell'anima di questi e della madre Sichelgaita, oltre che della sua, dona alla Chiesa di Salerno, nella persona dell'arcivescovo Alfano (II), con la consueta immunità negativa

> totam judeam hujus nostre Salernitane civitatis, cum omnibus judeis, qui in hac eadem civitate modo habitantes sunt et fuerint, aut undecumque huc advenerint, exceptis illis, qui de terris, que sub dominio nostro sunt, huc advenerint, et illis, quos huc tantum ego conduxero. Ea ratione ut semper sint juris et ditionis ipsius Salernitani archiepiscopii et cuncta servitia et census et plateaticum et portulaticum et portaticum, intrando et exeundo et dationes et quidquid nobis nostrisque successoribus et parti nostre reipublice dare, facere et persolvere debent, vel quocumque modo in ipsis et in rebus eorum nobis et nostre reipublice aliquid pertinet, vel pertinuerit, ipsi domno archiepiscopo atque successoribus et parti ipsius archiepiscopii dent, faciant et persolvant atque pertineant.[364]

Successivamente a questi primi provvedimenti a favore delle Chiese di Bari e Salerno,[365] altre concessioni di ebrei e giudecche, anche se non in maniera sistematica e con un provvedimento generale, furono fatte a singoli vescovi e arcivescovi dell'Italia meridionale, al punto che in seguito ci fu anche chi ne approfittò con rivendicazioni fasulle, puntualmente confermate poi dai sovrani normanni e svevi.[366]

---

[364] Cf. MURATORI 1738, coll. 899, 900.

[365] Vera von Falkenhausen (1996b, p. 41) ritiene che la cessione di ebrei e giudecche alle Chiese abbia un precedente diretto nel principato di Salerno in età prenormanna; il documento che cita è però il noto precetto di Guaimario IV (V) del 1041, la già ricordata donazione, cioè, di rendite di due famiglie di ebrei fatta a Capua a un conte palatino consanguineo del principe (cf. C.D.V., 47 pp. 180-83), per tanto, ascrivibile a tutte le altre donazioni di beni e diritti pubblici fatte a parenti e sodali della famiglia regnante. In più, come la stessa studiosa afferma (1996b, p. 42) non abbiamo testimonianze della cessione di ebrei a vescovi nei territori bizantini italiani prima della conquista normanna e, infatti, la giudecca di Bari era una dote della duchessa Sichelgaita.

[366] In tal senso non è da considerare la presunta cessione di Roberto il Guiscardo alla Chiesa di Rossano di otto giudei con figli e nipoti perché ricordata nella conferma di privilegi all'arcivescovo di Rossano del maggio del 1223 di Federico II e sulla cui autenticità non è possibile affermare nulla; in più, se autentica, questa donazione rientrerebbe nella tipologia di cessione di rendite fiscali del tipo di quella fatta nel 1041 di Guaimario IV (V) delle due famiglie di ebrei capuani, cf. MÉNAGER 1981a, *Deperdita Guiscardi*, XV

Con il precetto del 1041, già esaminato,[367] Guaimario IV (V) cedeva a un conte palatino, suo parente, i diritti e i servizi pubblici dovuti da due gruppi familiari di ebrei di Capua al *publicum*, insieme con gli stessi ebrei produttori di rendite tributarie e servizi. Dal momento che anche Sichelgaita nel 1086 dichiarò di essere entrata in possesso degli ebrei di Bari grazie alla dote riconosciutagli dal marito, mentre il figlio Ruggero Borsa cedette ancora beni e diritti di pertinenza pubblica, rinnovando e incrementando le cessioni materne, si conferma come nell'Italia meridionale diritti e servizi fiscali esatti dagli ebrei potevano essere ceduti al pari di altri beni e diritti del *publicum* a illustri personaggi. Tuttavia, nel giugno del 1087 proprio a Bari accadde qualcosa di nuovo: vennero ceduti insieme ebrei e *affidati*; gli immigrati cioè, stranieri o *extranei* che siano stati, coloro cioè che si spostavano da un sito all'altro e che si trovavano a dipendere da chi godeva dello *ius affidandi*, per il quale producevano un reddito fiscale, il censo dell'affidatura, e potevano essere tenuti a prestazioni d'opera.[368] In buona sostanza si venivano così a creare tangibili legami di dipendenza. In età normanna, dunque, non ci troviamo soltanto dinanzi a cessioni fatte a illustri personaggi, del tipo del conte palatino parente di Guaimario IV (V), beneficiato da questi con la giurisdizione fiscale su alcuni ebrei di Capua, in luogo di un qualsiasi altro diritto pubblico che avrebbe potuto ricevere in dono, ma alle Chiese vescovili, a cui vengono, invece, donati in blocco ebrei e giudecche, beni immobili e mobili, nonché i diritti pubbblici derivanti dalle loro attività e dalle loro persone, i servizi che dovevano, oltre a una giurisdizione su di essi più estesa di quella fiscale, dal momento che di fatto gli ebrei si trovavano a essere equiparati agli *affidati* e a dipendere dalla curia vescovile.[369]

---

p. 161. Sulle cessioni di ebrei e giudecche ai vescovi cf. in generale CHALANDON 1907, vol. II, pp. 562 sgg.; FERORELLI 1915, pp. 47, 48, 55, 61 sgg.

[367] Cf., *sup.*, cap. II § 2.

[368] Sullo statuto giuridico degli affidati cf. il fondamentale studio di TAMASSIA 1957b, oltre a SCHUPFER 1913, pp. 182 sgg.; ANTONUCCI 1935, pp. 231-38; di recente cf. MARTIN 1993b, pp. 312-16; TAVIANI-CAROZZI 1994, pp. 278, 279; MARTIN 1999a, pp. 250, 251. Martin fa dello *ius affidandi* un istituto esclusivamente pugliese, tuttavia, il diritto di *recolligere* o *conducere homines* è variamente attestato, l'uso del termine *affidare* è certo precipuo della Terra di Bari, ma è più un problema di nomenclatura che di sostanza. Più in generale sulla condizione degli stranieri cf. TAMASSIA, 1957a, pp. 73-113.

[369] Per Vittore Colorni questo è stato un uso specificamente normanno ed è una tappa del più generale processo di arretramento degli ebrei e dello scadimento della loro con-

Oggi da più parti si sminuisce la portata di questi stessi provvedimenti, derubricandoli a semplici atti di natura fiscale e considerandoli come una nuova forma di sostegno economico elargito alla Chiesa cattolica in età normanna.[370] Certamente queste concessioni non erano una esclusiva misura punitiva contro gli ebrei e non avevano un carattere specificamente religioso, consistevano sotto il profilo normativo in un passaggio di tributi che implicava la cessione delle persone che li producevano sotto la giurisdizione del concessionario; ma di fatto comportavano la novità di un mutamento di *status* degli ebrei, foriero di mortificazioni delle loro precedenti condizoni di vita.

L'osservazione non è nuova. Già nel 1904 Nino Tamassia aveva colto la duplice natura di queste concessioni, giurisdizionale e fiscale, aggiungendo che in età normanna paradossalmente gli ebrei «erano costretti a rivolgersi

---

dizione, dal momento che vengono a trovarsi ora subordinati a vincoli di dipendenza personali tali da alterare il loro stesso statuto, cf. COLORNI 1945, pp. 57-59.

[370] Cf. HOUBEN 1996a, pp. 199, 200, il quale collega i provvedimenti fiscali a vantaggio dei vescovi, derivati da una presunta estensione anche al Mezzogiorno peninsulare dello specifico regime fiscale siciliano, dove in età normanna per gli ebrei rimase in vigore la *gizya*, il testatico imposto dai musulmani ai *dhimmi* di religione giudaica e cristiana, alla necessità di fornire una base finanziaria sicura alle diocesi, dal momento che a differenza dell'Europa carolingia nell'Italia meridionale non esistevano le decime ecclesiastiche; riduce così a un fatto meramente fiscale il passaggio delle comunità giudaiche al controllo vescovile e sottolinea, inoltre, come fosse stato interesse del vescovo tutelare gli ebrei per garantirsi gli introiti derivanti dalla giurisdizione su di essi. Queste tesi sono state poi comunemente accettate, cf., per esempio, ABULAFIA 1996, p. 14. C'è da notare che gli ebrei non erano uniformemente diffusi in tutta l'Italia meridionale al punto da costituire un'alternativa finanziaria alle decime per la Chiesa cattolica, la quale in età normanna non le percepiva da privati, certo, ma le riceveva, sia pur parzialmente, sugli introiti pubblici, cf. in generale MARTIN 1993a, p. 219. Le cessioni di ebrei e giudecche si inseriscono nella prassi tradizionale di concessioni di beni, proventi fiscali, servizi pubblici e immunità agli episcopî, e continua ancora a essere questa la principale forma di sostentamento delle diocesi; ora, però, dipendere dalla giurisdizione vescovile, invece che dal *publicum*, per gli ebrei non era cosa del tutto indifferente o totalmente priva di conseguenze, quanto meno sulla loro mobilità. In più, è difficile credere a una semplice estensione del regime della *gizya* dalla Sicilia all'Italia meridionale dell'XI secolo. Infine, va rimarcato che la funzione protettiva nei confronti degli ebrei esercitata dalla Chiesa cattolica non aveva motivazioni fiscali o economiche, ma dottrinali.

per protezione, e per evitare mali peggiori, proprio ai vescovi».[371] È innegabile comunque che il diritto di riscossione di imposte e servizi pubblici ceduto con le nuove modalità introdotte in età normanna implicasse un potere autoritario (nel senso dell'esercizio di una *auctoritas*) e che configurasse una dipendenza personale del contribuente maggiore rispetto al passato; egli veniva ceduto sì ancora in base al principio consuetudinario per cui insieme con una rendita si cedeva pure il produttore di essa, ma adessso veniva esplicitamente concessa anche tutta la giudecca e la giurisdizione su di essa e gli ebrei a Bari venivano assimilati agli *affidati* e a Salerno erano *iuris et ditionis* della curia arcivescovile. Se rileviamo pure che le prime concessioni avvengono nelle aree di civiltà longobarda, abitate cioè da una popolazione a maggioranza latina, retta dal diritto longobardo e afferente alla Chiesa romana, notiamo anche come sia evidente la differente posizione degli ebrei, e, dunque, dei loro rapporti con i cristiani, rispetto a quanto avveniva nell'età precedente.

In più, si registra pure uno slittamento semantico significativo in queste concessioni normanne: la giudecca da un significato originario meramente topografico attestato fino a quel momento (l'area della città, cioè, abitata dagli ebrei), definisce ora l'insieme degli ebrei ceduti al vescovo, cui appartiene il territorio da essi occupato; connota, in buona sostanza, il quartiere ebraico anche in termini gurisdizionali.

Si tenga presente poi che la concessione della giudecca al vescovo limita la tradizionale libertà di circolazione degli ebrei residenti: se sono assoggettati al fisco del vescovo di una città, ovviamente si muovono con maggiore difficoltà, e comunque non possono emigrare, dovendo contribuire a quella

---

[371] Cf. TAMASSIA 1957a, pp. 161, 162, dove l'Autore sottolinea pure come in età normanna aumenti il peso della giurisdizione vescovile a detrimento di quella laica. PONTIERI 1964f, p. 155, commentando la cessione degli ebrei di Cosenza all'arcivescovo Arnolfo del 1093, riteneva addirittura, esagerando, che così fossero stati ridotti in servitù. Anche nella sintesi di Attilio Milano le concessioni di Sichelgaita e Ruggero Borsa costituiscono uno spartiacque nella vita degli ebrei dell'Italia meridionale, cf. MILANO 1963, pp. 88, 89; è una tesi questa sul complessivo peggioramento della condizione degli ebrei con il passaggio alla potestà ecclesiastica formulata anche in ID. 1977, p. 635. D'altra parte, lo stesso FERORELLI 1915, p. VIII nella sua cronologia dei rapporti tra cristiani ed ebrei nell'Italia meridionale individuava un netto peggioramento in età normanna, a fronte di un miglioramento in età sveva. In un'altra sintesi generale più recente, invece, sono gli inizi dell'XI secolo a costituire la svolta nella storia giudaica meridionale, cf. CALIMANI 2013, p. 111, accentuata poi con le varie cessioni delle giudecche ai vescovi dell'Italia meridionale dal 1086 in avanti, *ibid.*, pp. 118, 295, 296, 300, 301, 305-07.

specifica curia vescovile, rispondendo delle loro attività precipue in quella determinata città. Ruggero Borsa, infatti, se a Bari cede pure gli ebrei che eventualmente in futuro lì si trasferiranno, a Salerno, invece, distingue gli ebrei che già abitavano la giudecca e quelli che in futuro l'avrebbero abitata ceduti in blocco al vescovo da quelli che popolavano le sue terre e dagli altri che egli stesso avrebbe potuto eventualmente introdurre in esse in futuro.[372] Così che per ragioni fiscali gli ebrei si trovarono ora a essere legati a determinate attività artigianali, la tintura e manganatura delle stoffe, la macellazione degli animali e la lavorazione delle pelli, tradizionalmente considerate attività indegne, esercitate, per tanto, da chi era posto ai margini della società, e ciò costituisce un limite anche alla loro mobilità sociale.[373] Inoltre, il singolo vescovo, in base alla propria sensibilità e attenzione alla questione giudaica, avrebbe avuto ora la possibilità concreta di rafforzare, con maggiore facilità, l'isolamento degli ebrei dalla maggioranza cristiana, centrando finalmente l'obiettivo di separarli da essa, accentuando così la loro marginalizzazione.

In definitiva, il cambiamento di giurisdizione finisce di fatto con l'assolvere anche alla necessità di alzare barriere sociali ed esistenziali tra ebrei e cristiani, sancite da concili e sinodi, la cui applicazione nell'Italia meridionale peninsulare, dopo i vani tentativi del IX sec., era stata del tutto inefficace. Ciò accadeva non a caso nell'ultimo ventennio di un secolo, l'XI, in cui è attestato complessivamente un atteggiamento più ostile verso gli ebrei da parte dei chierici riformatori. Va ancora una volta sottolineato il contemporaneo generale livellamento sociale degli ebrei dell'Italia meridionale di questo periodo e un arretramento culturale rispetto alle generazioni precedenti. Se per un verso gli ebrei attendono prevalentemente ad attività artigianali di umile esercizio e a commerci di corto respiro, per lo più urbano, dall'altro vengono meno le fonti interne all'ebraismo meridionale (e non è pensabile che questo sia solo un problema di tradizione manoscritta), e avviene pure che le comunità ebraiche meridionali non appaiono più illuminate da studiosi di alto profilo formatisi in esse e destinati a illustrare l'ebraismo europeo.

In passato, non ostante le diverse congiunture, la realtà dei diversi quadri istituzionali e politici delle aree di differenti civiltà dell'Italia meridionale, è evidente che né la politica dirigistica di Costantinopoli e i tentativi

---

[372] E questo è un altro esempio di come la politica dirigistica normanna possa incidere sul popolamento ebraico.

[373] Ovviamente questa considerazione non implica la scomparsa di una stratificazione sociale all'interno delle comunità giudaiche, né, tanto meno, l'esercizio di altre attività artigianali, come la tessitura, o l'impegno di ebrei in attività commerciali, sia pure di corto respiro urbano, oppure nell'esercizio della medicina.

attestati dalle fonti meridionali di ricostituire l'unità religiosa dei sudditi dell'Impero con azioni violente e repressive, né, all'opposto, la totale assenza di una qualche politica nei confronti degli ebrei da parte di chi deteneva il potere pubblico nel ducato e nei principati longobardi, oltre che nei ducati tirrenici, abbiano inciso sulla geografia del popolamento giudaico e sui rapporti con i cristiani, se non in maniera occasionale.

Nell'Italia meridionale della seconda metà dell'XI secolo non è in discussione la conversione di massa o, peggio, l'eliminazione fisica degli ebrei che rifiutavano il battesimo, oppure la loro cacciata,[374] ma il mutamento della loro collocazione sociale in rapporto ai cristiani: la Chiesa continua a tutelare gli ebrei, certo, e per ragioni dottrinali risalenti a Gregorio Magno, non fiscali, ma ora può emarginarli vieppiù, avviluppandoli con vincoli di dipendenza personale prima ignoti, separandoli così più facilmente dalla maggioranza cristiana all'interno delle mura cittadine. Nei territori già longobardi (ma anche in quelli che un tempo dipendevano da Costantinopoli) era sconosciuta la dipendenza degli ebrei dal vescovo e per tanto questi legami segnano un arretramento sostanziale della loro posizione rispetto al passato. Nei principati longobardi, almeno fino al 1065, per l'autorità pubblica gli ebrei erano stati una fonte di reddito, certo, ma non costituivano una parte a sé della società da dover in qualche misura disciplinare o della quale regolamentare specificamente i margini di azione, o, addirittura, convertire con la forza, al punto che nella loro lunga storia abbiamo notato come non vi siano state interferenze di duchi o principi. Se a ciò aggiungiamo che nelle vecchie province greche d'Italia sopravvive la legislazione discriminatoria antigiudaica, per giunta recepita dalla nuova legislazione regia, comprendiamo anche come oltre a fattori generali macroeconomici e politici, che segnano il passaggio da un'epoca all'altra, si siano imposti ora nuovi quadri esistenziali che concorrono complessivamente nella seconda metà dell'XI secolo, anche nell'Italia meridionale, a mutare la posizione degli ebrei nella società cristiana rispetto all'esperienza dei secoli passati.[375]

---

[374] Basti sfogliare il più volte citato resoconto del viaggio di Beniamino di Tudela per renderci conto della consistenza demografica delle comunità meridionali da lui visitate, notevole se confrontata con quanto egli stesso scrisse degli ebrei dell'Italia settentrionale; tuttavia, questo non può essere considerato di per sé un indice di prosperità, ma il retaggio dello squilibrio demografico giudaico tardoantico e altomedievale tra le due Italie.

[375] In ciò si dissente da chi rinvia al Duecento angioino il mutamento generale delle condizioni degli ebrei nell'Italia meridionale e dei loro rapporti con la maggioranza cattolica, cf., ad esempio, CRACCO RUGGINI 2011b, pp. 950 sgg. In realtà si assiste in questo caso a un processo di lunga durata iniziato nella seconda metà dell'XI secolo, il quale

Al dunque, ritornando al quesito iniziale da cui abbiamo preso le mosse, sono evidenti nel tornante costituito dall'XI secolo sia i punti di contatto con il resto d'Europa sia le differenze che contraddistinguono l'Italia meridionale. Da qui l'impossibilità di definire un modello coerente. Tuttavia, la necessità di restare fedeli alle nostre fonti e alla filologia (da intendersi qui come arte della critica di esse) non deve farci dimenticare che nei nostri studi siamo passati da una storiografia sottilmente o esplicitamente antisemita, rubando la battuta ancora una volta al Blumenkranz, prevalente in Europa almeno fino alla metà degli anni Quaranta del Novecento, a una che, dopo il tornante costituito dall'Olocausto e, sopra tutto, dal dibattito successivo al processo Eichmann (dal 1961 in poi), ha voluto riflettere sistematicamente sulla storia ebraica e indagare le radici storiche e ideologiche dell'antisemitismo. Ciò, talvolta, ha influenzato negativamente la ricerca e c'è stato chi ha proiettato su un passato antico la realtà contemporanea. Oggi, però, si assiste a un ulteriore passaggio, non solo per le assurdità negazionistiche, o i cascami dell'antisemitismo europeo novecentesco, quanto a causa della pressione, per così dire 'culturale', del fanatismo teocratico islamico. Così hanno ripreso forza e attecchiscono nuovamente anche in Occidente opinioni velatamente o apertamente antisemite, che inducono a banalizzare, se non a negare le drammatiche esperienze del sec. XX, oppure a riproporre la frusta paccottiglia ideologica antisemita.[376] Piuttosto che elaborare modelli

dopo la felice parentesi sveva, che ha costituito una battuta d'arresto legata alla singolare figura di Federico II, ha subìto una brusca accelerazione in età angioina.

[376] Sull'uso distorto del ricordo dell'Olocausto cf. PISANTY 2012, *ibid.* per la bibliografia; EAD. 2014, e più in generale sul tema della memoria cf. STORIA DELLA SHOAH 2005-06, vol. II; VIDAL-NAQUET 2008. Sul 'ritorno' dell'antisemitismo e l'immutabilità degli argomenti polemici, sia pure celati sotto il velo dell'antisionismo, tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo, sotto la pressione 'culturale' islamica, cf. SCHOENFELD 2005. Una sintesi storica delle origini dell'antisemitismo musulmano contemporaneo, radicato per giunta in una vasta area dalla quale gli ebrei o sono emigrati o sono stati cacciati tra gli anni Quaranta e Cinquanta del XX secolo e oggi sono quasi del tutto scomparsi, è costituita da LEWIS 2003, ma sul tema della giudeofobia islamica cf. pure NIRENBERG 2016, pp. 105 sgg.; SACKS 2017, pp. 78 sgg.; BENSOUSSAN 2018. Sulla condizione degli ebrei nella *Umma* dal VII secolo in avanti e l'elaborazione islamica normativa e dottrinaria antigiudaica cf. in generale GOITEIN 1980, pp. 77 sgg.; BAT YE'OR 1985; BOUMAN 1992; ROBIATI BENDAUD 2018. La prospettiva ottimistica di GOITEIN 1980 (il libro fu pubblicato nel 1974) su un probabile e imminente futuro di convivenza pacifica di ebrei e arabi, è stata ampiamente smentita dall'animosità musulmana, sunnita o sciita che sia, dal terrorismo palestinese e dalle Primavere islamiche.

generali, diviene pressante a questo punto la necessità etica di indagini storiche che possano chiarire come, quando e se si è formata una concezione degli ebrei che li contraddistingua collettivamente con tratti comuni e appurare come abbia potuto incidere sulla percezione di essi nella mentalità del tempo e sulla quotidianità delle loro esistenze.

ABBREVIAZIONI E BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni

A. — *Adonis archiepiscopi Viennensis chronicon*, ed. G.H. Pertz («M.G.H., SS.», II), Hannoverae 1829, pp. 315-26.

A.B. — *Annales Barenses*, ed. G.H. Pertz («M.G.H., SS.», V), Hannoverae 1844, pp. 52-56.

A.B.E. — *Anastasii Bibliothecarii epistolae sive praefationes*, edd. R. Perels, G. Laehr («M.G.H., Epp.», VII, «E.K.A.», V), Berolini 1928, pp. 395-442.

A.B.H. — *Andraee Bergomatis historia*, in *Testi storici e poetici dell'Italia carolingia*, a c. di L.A. Berto, Padova 2002, pp. 21-65.

A.B.T. — *Anastasii Bibliothecarii sermo Theodori Studitae de sancto Bartholomeo apostolo*, ed. U. Westerbergh («Studia Latina Stockholmiensia», IX), Stockholm 1963.

A.C. — *Annales Casinenses*, ed. G.H. Pertz («M.G.H., SS.», XIX), Hannoverae 1866, pp. 303-20.

A.C.A. — *Annae Comnenae alexias*, ed. D.R. Reinsch, A. Kambylis («C.F.H.B.», XL, I), Berlin, New York 2005.

A.C.C. — *Ademari Cabannensis chronicon*, ed. R. Landes («C.C., Continuatio mediaevalis», CXXIX), Turnhout 1999.

A.F. — *Annales Fuldenses sive annales regni Francorum orientalis*, ed. G.H. Pertz, rec. F. Kurze («M.G.H., SS. rer. Germ.», VII), Hannoverae 1891.

A.G.F. — *Anonymi gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, ed. H. Hagenmeyer, Bd. I, Heidelberg 1890.

A.L. — Amolo von Lyon, *Liber de perfidia Iudaeorum*, hrsg. von C. Herbers-Rauhut («M.G.H., QQ. zur Geistesgeschich.», XXIX), Wiesbaden 2017.

Alphii (…) acta — *Alphii, Philadelpii & Cyrini fratrum martyrum Leontinis in Sicilia acta*, AA. SS., *Maii*, vol. II, Venetiis, S. Coleti, J.B. Albrizzi, 1738, pp. 502-74.

A.M. — Amato di Montecassino, *Storia de' Normanni*, ed. a c. di V. De Bartholomaeis («Fonti per la storia d'Italia», 76), Roma 1935.

A.S.A. — *Fragmentum interpretationis Latinae actorum s. Arethae, quam adornavit Athanasius Junior episcopus Neapolitanus*, in AA. SS., *Oct.*, vol. X, Parisiis et Romae 1869, pp. 761, 762.

A.S.B.	*Annales de Saint-Bertin*, éd. par F. GRAT, J. VIELLIARD, S. CLÉMENCET, Paris 1964.
A.T.	*Alexandri Telesini abbatis ystoria Rogerii regis Sicilie Calabrie atque Apulie*, ed. a c. di L. DE NAVA, D. CLEMENTI («Fonti per la storia d'Italia», 112), Roma 1991.
ATTI 1888	«Atti Commissione Monumenti Oggetti di Antichità e belle Ar. Prov. Terra di Lavoro», XIX (1888).
ATTI 1959	*Atti del 3° congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1959.
AUXILIUS	*Ex Auxilii libro de ordinationibus a Formoso papa factis,* in *Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papststhums im Anfange der zehnten Jahrhundert*, hrsg. von E. DÜMMLER, Leipzig 1866.
A.V.	*Consularia Italica,* I, *Anonymi Valesiani pars posterior,* ed. T. MOMMSEN («M.G.H., A.A.», IX), Berolini 1891, pp. 259-62.
A.V.M.	ARNULF VON MAILAND, *Liber gestorum recentium*, hrsg. von C. ZEY («M.G.H., SS. rer. Germ.», LXVII), Hannover 1994.
B.A.	BENZO VON ALBA, *Ad Henricum IV. Imperatorem libri VII.*, hrsg. von H. SEYFFERT («M.G.H., SS. rer. Germ.», LXV), Hannover 1996.
B.A.S.	*Biblioteca arabo-sicula,* a c. di M. AMARI, II ed. a c. di U. RIZZITANO, voll. I-III, Palermo 1997-98.
B.C.	*Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservatur*, vol. III, Montis Casini 1877.
B.H.G.	*Bibliotheca hagiographica Graeca*, Bruxelles 1986[3].
B.H.L.	*Bibliotheca hagiographica Latina*, Bruxelles 1992[2].
BIOS	ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΝΕΙΛΟΥ ΤΟΥ ΝΕΟΥ, ed. a c. di G. GIOVANELLI, Grottaferrata 1972.
B.P.D.	*Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. von K. REINDEL («M.G.H., Briefe d. dt. Kaiserzeit», IV, 1), Bd I, München 1983.
B.S.	G. ZACCAGNI, *Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235)*, «R. Studi bizantini e neoellenici», n.s., XXXIII (1996), pp. 205-74.
B.T.	*Beniamini Tudelensis itinerarium*, ex versione B.A. MONTANI, Lipsiae, Teubner, 1764.
C.A.G.	A. GUILLOU, *Le brébion de la Métropole byzantyne de Règion (vers 1050)* («Corpus des actes grecs d'Italie du sud et de Sicile», 4), Città del Vaticano 1974.
C.A.K.	*Concilia aevi Karolini*, vol. I-II, ed. A. WERMINGHOFF («M.G.H. Conc.», II, I-II), Hannoverae et Lipsiae 1906-08; *Concilia aevi Karolini DCCCXLIII-DCCCLIX*, ed. W. HARTMANN («M.G.H. Conc.», III), Hannoverae 1984.

C.A.M. *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum*, London 1864.

CARMEN *Carmen de synodo Ticinense*, in *Pauli historia Langobardorum*, ed. G. WAITZ, («M.G.H., SS. Rer. Germ.»), Hannoverae 1878, *Appendix*, II, pp. 245-48.

CASSIODORUS *Magni Aurelii Cassiodori senatoris variarum libri duodecim*, ed. T. MOMMSEN («M.G.H., A.A.», XII), Berolini 1894, pp. 1-385.

CATALOGUS *Catalogus provinciarum Italiae*, in *Itinera et alia geographica*, ed. F. GLORIE («C.C., Series Latina», CLXXV), Turnhout 1965, pp. 366-68.

C.B. *Il* Chronicon *di Benedetto monaco di S. Andrea del Soratte*, ed. a c. di G. ZUCCHETTI («Fonti per la storia d'Italia», 55), Roma 1920.

C.C. IV *Concilium Constantinopolitanum IV (869-870)*, ed. P. GEMEINHARDT, in *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, edd. G. ALBERIGO, A. MELLONI, vol. II, 1, Turnhout 2013, pp. 13-48.

C.C.C.B. *Le più antiche carte del Capitolo della Cattedrale di Benevento (668-1200)*, ed. a c. di A. CIARALLI, V. DE DONATO, V. MATERA («Fonti per la storia dell'Italia medievale. Regesta chartarum», 52), Roma 2002.

C.C.M. *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus, cura et studio monachorum S. Benedicti archicoenobii Montis Casini*, vol. I, II, Montis Casini 1923 e vol. III, I, Montis Casini 1940.

C.D.B. *Codice diplomatico barese*, vol. V, ed. a c. di F. NITTI DI VITO, Bari 1902.

C.D.C. *Codex diplomaticus Cavensis*, edd. M. MORCALDI, M. SCHIANI, S. DE STEPHANO, voll. I-VIII, Milano, Pisa, Napoli 1873-83.

C.D.CAJET. *Codex diplomaticus Cajetanus*, ed. cura et studio monachorum S. Benedicti archicoenobii Montis Casini, vol. II, Montis Casini 1891.

C.D.V. P.M. TROPEANO, *Codice diplomatico verginiano*, vol. I, Montevergine 1977.

C.E. *Capitula episcoporum*, Bd III, hrsg. von R. POKORNY («MGH., Capit. Episc.», III), Hannover 1995.

C.G. (314-516) *Concilia Galliae (314-516)*, ed. C. MUNIER («C.C., Series Latina», CXLVIII),Turnhout 1963.

C.G. (511-695) *Concila Galliae (511-695)*, ed. C. DE CLERCQ («C.C., Series Latina», CXLVIIIA), Turnhout 1963.

C.L. *Ludovici II Capitularia*, ed. G.H. PERTZ («M.G.H., L.L.», I), Hannoverae 1835; V. KRAUSE («M.G.H., Capit.», II), Hannoverae 1897.

C.M.C. *Chronica monasterii Casinensis*, hrsg. von H. HOFFMANN («M.G.H., SS.», XXXIV), Hannover 1980.

C.N. *Concilium Nicaenum II. 787,* edd. E. Lambrez, J.B. Uphus, in *Conciliorum oecumenicorurn generaliumque decreta,* ed. G. Alberigo («C.C., C.O.D.», I), Turnhout 2006, pp. 295-345.

Constitutiones *Constitutiones et acta publica imperatorurn et regum,* vol. I, ed. L. Weiland («M.G.H., Legum sectio IV, Constitutiones», I), Hannoverae 1893, *Henrici I. constitutiones.*

C.P. Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio,* ed. G. Moravcsik (C.F.H.B., I), Dumbarton Oaks 1967.

C.S. *Chronicon Salernitanum,* ed. by U. Westerbergh («Studia Latina Stockholmiensia», III), Stockholm 1956.

C.S.B.C. *Cronicae Sancti Benedicti Casinensis,* ed. L.A. Berto («Edizione nazionale dei testi mediolatini», 15), Firenze 2006.

C.S.S. *Chronicon Sanctae Sophiae,* ed. J.-M. Martin («Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum Italicarum scriptores», 3), voll. I-III, Roma 2000.

C.T. *Concilium Trullanum. 691-692,* edd. G. Nedungatt, S. Agrestini, in *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta,* ed. G. Alberigo («C.C., C.O.D.», I), Turnhout 2006, pp. 203-93.

C.V. Chronicon Vulturnense *del monaco Giovanni,* ed. a c. di V. Federici («Fonti per la storia d'Italia», 58), voll. I-III, Roma 1925-38.

D.D.M. *Desiderii dialogi de miraculis s. Benedicti,* edd. G. Schwartz, A. Hofmeister («M.G.H., S.S.», XXX, II), Hannoverae 1934.

De terminatione *De terminatione provinciarum Italiae,* ed. F. Glorie («C.C., Series Latina», CLXXV), Turnhout 1965, pp. 348-63.

E. Erchemperto, *Piccola storia dei Longobardi di Benevento,* a c. di L.A. Berto, Napoli 2013.

E.K.A. *Epistolae Karolini aevi,* vol. IV, ed. E. Dümmler («M.G.H., Epp.», VI), Berolini 1925; vol. V, ed. W. Henze («M.G.H., Epp.», VII), Berolini 1929.

F.B. Falcone di Benevento, *Chronicon Beneventanum. Città e feudi nell'Italia dei Normanni,* a c. di E. D'Angelo («Per verba. Testi mediolatini con traduzione», 9), Firenze 1998.

F.S. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici liber IV,* ed. W. Wattenbach («M.G.H., SS. rer. Meroving.», II), Hannoverae 1888.

G.M. *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius auctore Guafredo Malaterra,* ed. a c. di E. Pontieri («R.I.S.²», vol. V, I), Bologna 1927.

G.M.D. Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli,* a c. di S. Pricoco, M. Simonetti, voll. I-II, Milano 2005.

G.M.R. *S. Gregorii Magni registrum epistularum*, ed. D. NORBERG («C.C., Series Latina», vol. CXL), Turnhout 1982.

G.N. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, éd. par E.R. LABANDE («Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age», 34), Paris 1981.

G.P. GUILLAUME DE POUILLE, *La geste de Robert Guiscard*, éd. par M. MATHIEU («Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici. Testi», 4), Palermo 1961.

G.R. *Gregorii VII registrum*, ed. E. CASPAR («M.G.H., Epp. sel.», II, 1-2), vol. I, Berolini 1920; vol. II, Berolini 1923.

G.S.C. *Gesta sanctæ ac universalis octavæ synodi quæ Costantinopoli congregata est Anastasio bibliothecario interprete*, edd. C. LEONARDI, A. PLACANICA («Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia», 27), Firenze 2012.

H.C. *Hlotarii capitulare de expeditione contra Sarracenos facienda*, ed. A. BORETIUS, V. KRAUSE («M.G.H. Capit.», II), Hannoverae 1897, pp. 65-67.

H.D.V. *Hystora de via et recuperatione Antiochiae atque Ierusolymarum*, ed. E. D'ANGELO («Edizione nazionale dei testi mediolatini», 23), Firenze 2009.

H.M.V. *Hugonis monachi Virdunensis et Divionensis, abbatis Flaviniacensis chronicon*, ed. G.H. PERTZ («M.G.H., S.S.», VIII), Hannoverae 1848.

H.V.V. *Hugonis Venusini vitae quatuor priorum abbatum Cavensium Alferii, Leonis, Petri et Constabilis*, ed. L. MATTEI CERASOLI («RIS²», vol. VI, V), Bologna 1941.

I.C.B. *Ignoti civis Barensis chronicon*, ed. L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores*, vol. V, Mediolani, ex typ. Societatis Palatinae, 1724, pp. 137-56.

I.G. *Iohannis gesta episcoporum Neapolitanorum*, ed. G. WAITZ («M.G.H., SS. rer. Lang.»), Hannoverae 1878, pp. 424-35.

I.S. F. UGHELLI, *Italia sacra*, vol. VI, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1720².

I.S.S. *L'antico inventario delle pergamene del monastero dei SS. Severino e Sossio (Archivio di Stato di Napoli,* Monasteri soppressi*, vol. 1788)*, a c. di R. PILONE («Regesta chartarum», 48-51), voll. I-IV, Roma 1999.

K.F. *Die Konstitutionen Friedrich II. für das Königreich Sizilien*, hrsg. von W. STÜRNER («M.G.H. Const.», II, Suppl.), Hannover 1996.

K.K.T. *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche. 875-911*, hrsg. von W. HARTMANNN, I. SCHRÖDER, G. SCHMITZ («M.G.H., Conc.», V), Wiesbaden 2014.

L.A. *Liudprandi Cremonensis antapodosis*, ed. P. CHIESA («C.C., Continuatio mediaevalis», CLVI), Turnhout 1998, pp. 1-150.

L.C. *Le* Liber censuum *de l'Église romaine,* éd. par P. FABRE, fasc. III, Roma 1902.

L.D. *Ludovici II diplomata*, ed. K. WANNER («F.I.S.I., Antiquitates», 3), Roma 1994.

L.I.P. *Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma,* ed. a c. di G. ZUCCHETTI («Fonti per la storia d'Italia», 55), Roma 1920.

L.L. *Leges Langobardorum. 643-866*, brt. von F. BEYERLE («Germanrechte neue Folge. Westgermanisches Recht»), Witzenhausen 1962.

L.P. *Liber pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, vol. I, Paris 1891.

L.P.A. *Lupi Protospatarii annales Barenses*, ed. G.H. PERTZ («M.G.H., S.S.», V), Hannoverae 1844, pp. 52-63.

L.P.E. *Leonis III papae epistolae*, ed. K. HAMPE («M.G.H., Epp.», V), Berolini 1899, pp. 85-104.

L.R. *Liudprandi Cremonensis relatio de legatione Costantinopolitana*, ed. P. CHIESA («C.C., Continuatio mediaevalis», CLVI), Turnholti 1998, pp. 187-218.

L.S. *Landolfi Sagacis historia Romana*, ed. a c. di A. CRIVELLUCCI, vol. II («Fonti per la storia d'Italia», 50), Roma 1913.

M.N.D. *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia quae partim nunc primum, partim iterum typis vulgantur*, cura et studio B. CAPASSO cum ejusdem notis ac dissertationibus, voll. I-II/II, Neapoli 1881-92.

M.V. *Marcellini v.c. Comitis chronicon*, ed. T. MOMMSEN («M.G.H., A.A.», XI), Berolini 1894, pp. 37-103.

N.V. *Vita di s. Nilo fondatore e patrono di Grottaferrata,* ed. a c. di G. GIOVANELLI, Grottaferrata 1966.

ORESTES ORESTES PATRIARCHA HIEROSOLYMITANUS, *De historia et laudibus Sabae et Macarii Siculorurn,* ed. J. COZZA-LUZI, «Stud. Doc. Stor. Diritto», XII (1891), pp. 33-56, 135-68, 311-23.

O.S.S. *L'*Obituarium S. Spiritus *della biblioteca capitolare di Benevento (secc. XII-XIV),* ed. a c. di A. ZAZO, Napoli 1963.

O.V. *Orderici Vitalis historia aecclesiastica*, ed. M. CHIBNALL, repr. Oxford, New York 2004.

P.C. *Le pergamene dell'Archivio vescovile di Caiazzo (1007-1265)*, ed. a c. di C. SALVATI *et al.*, vol. I, Caserta 1983.

P.D. *Pauli historia Langobardorum,* ed. G. WAITZ, («M.G.H., SS. rer. Germ.»), Hannoverae 1878.

P.D.C. *Petri Diaconi Casinensis vita, translatio et miracula s. Martini abbatis*, in AA. SS., *Oct.*, vol. X, Bruxellis 1861, pp. 835-40.

P.E. *Photii patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphilochia* («Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», III), edd. B. LAOURDAS, L.G. WESTERINK, Leipzig 1985.

P.L.V.G. Prochiron legum *pubblicato secondo il codice Vaticano Greco 845*, edd. F. BRANDILEONE, V. PUNTONI («Fonti per la storia d'Italia», 30), Roma 1895.

P.T. *Petri Tudebodi historia de Hierosolymitano itinere*, edd. J.H. HILL, L.L. HILL («Documents relatifs à l'histoire des Croisades», XII), Paris 1977.

P.T.P. *Publica Theophili poenitentia [et] satisfactio, qui Christum negavit et veniam Beatae Mariae interventu adipisci meruit*, ed. G.G. MEERSSEMAN, *Kritische glossen op de griekse Theophilus — Legende (7e eeuw) en haar Latijnse vertaling (9e eeuw)*, «Mededelingen van de Koninklijke vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van Belgie. Klasse der letteren», XXV, 4 (1963), pp. 3-36.

P.V. *I trattati con Bisanzio. 992-1198* («Pacta Veneta», IV), a c. di M. POZZA, G. RAVEGNANI, Venezia 1993.

R.C.L. *Rhitmus de captivitate Lhuduici imperatoris*, ed. L.A. BERTO, *Testi storici e poetici dell'Italia carolingia*, Padova 2002, pp. 73-78.

R.I. *Registrum Iohannis VIII. papae*, ed. E. CASPAR («M.G.H., Epistolae Karolini aevi», V), Berlin 1928, pp. 1-272.

R.N.A.M. *Regii Neapolitani Archivi monumenta edita ac illustrata*, voll. I-VI, Neapoli 1845-61.

R.P.D. Registrum Petri Diaconi *(Montecassino, Archivio dell'Abbazia, reg. 3)*, ed. a c. di J.-M. MARTIN *et al.* («F.I.S.I., Antiquitates», 45), Roma 2015, vol. I.

R.S.[1] *Romualdi II archiepiscopi Salernitani annales a. 893-1178*, ed. W. ARNDT («M.G.H. SS.», XIX), Hannoverae 1866, pp. 387-461.

R.S.[2] *Romualdi Salernitani chronicon*, ed. C.A. GARUFI («R.I.S.[2]», VII, 1), Città di Castello 1909-35.

S.B.T. *Sancti corporis Barsanuphii translatio*, in AA. SS., *Apr.*, vol. II, Parisiis et Romae 1866, pp. 25, 26.

S.C. *Spicilegium Casinense complectens analecta sacra et profana e codd. Casinensibus aliarumque bibliothecarum collecta atque edita cura et studio monachorum S. Benedicti archicoenobii Montis Casini*, vol. I, Montis Casini 1888.

S.G.A.	C. Vetere, *Le pergamene di S. Gregorio Armeno*, vol. II, Salerno 2000.
S.Y.	*Sefer Yosippon*, ed. by D. Flusser, vols. I-II, Jerusalem 1980-81[2].
Syllabus	*Syllabus Graecarum membranarum*, ed. F. Trinchera, Neapoli 1865.
Teofane	*Theophanis chronoghraphia*, ed. C. De Boor, vol. I, Leipzig 1883.
U.F.	Pseudo Ugo Falcando, *De rebus circa regni Siciliae curiam gestis. Epistola ad Petrum de desolatione Siciliae*, a c. di E. D'Angelo («Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia», 36), Firenze 2014.
V.E.G.	*Vita di sant'Elia il Giovane*, ed. a c. di G. Rossi Taibbi, Palermo 1962.
V.L.	*Die Touler Vita Leonis IX*, hrsg. von H.-G. Krause («M.G.H. SS. rer. Germ.», LXX), Hannover 2007.
V.L.C.	A. Acconcia Longo, *La vita di s. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*, «R. Stud. bizantini neoell.», n.s., XXVI (1989), pp. 3-98.
V.L.I.	*Vita di s. Luca vescovo di Isola Capo Rizzuto*, ed. G. Schirò, Palermo 1954.
V.L.P	*La vie du pape Léon IX*, éd. par M. Parisse («Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age», 38), Paris 1997, *Annexe*, 4, pp. 148-52.
V.N.P.	*Vita beati Nicolai Peregrini* (*B.H.L.* 6223), ed. in O. Limone, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna*, Galatina 1988, pp. 135-50.
V.S.L.	*Vita sancti Lucae abbatis*, in AA. SS., *Oct.*, vol. VI, Tongerloae, ex typis Abbatiae, 1794, pp. 337-41.
V.T.A.	*Vita et translatio s. Athanasii Neapolitani episcopi (BHL 735 e 737) sec. IX*, ed. A. Vuolo («F.I.S.I., Antiquitates», 16), Roma 2001.
V.V.A.	*Vita s. Vitalis abbatis*, in AA. SS., *Mar.*, vol. II, Parisiis et Romae 1865, pp. 26-35.

Bibliografia

Abraham ibn Daud

1967 *The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, ed. by G.D. Cohen, Philadelphia 1967.

Abulafia, D.S.H.

1985 *The Norman Kingdom of Africa and the Norman Expeditions to Majorca and the Mediterranean*, «Anglo-Norman Stud.», VII (1985), pp. 26-49.

1996 *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, in *Gli ebrei in Italia*, vol. I, *Storia d'Italia, Annali*, vol. XI, a c. di C. Vivanti, Torino 1996, pp. 5-44.

Abun-Nasr, J.M.

1987 *History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987.

Acconcia Longo, A.

1991 *Santi greci della Calabria meridionale*, in *Calabria bizanina. Testimonianze d'arte e strutture di territori*, Soveria Mannelli 1991, pp. 211-30.

2003 *Ricerche di agiografia italogreca*, Roma 2003.

2006 *I vescovi nell'agiografia italo-greca: il contributo dell'agiografia alla storia delle diocesi*, in *Histoire et culture dans l'Italie Byzantine*, éd. par A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé, Roma 2006, pp. 127-53.

2007 *Note sul* dossier *agiografico di Leone di Catania: la trasmissione della leggenda e la figura del mago Eliodoro*, «R. Studi bizantini neoell.», n.s., XLIV (2007), pp. 2-38.

2011 *La Vita metrica di Leone di Catania. Un testo tra agiografia narrativa e narrativa profana*, in *Bisanzio e le periferie dell'impero*, a c. di R. Gentile Messina, Acireale, Roma 2011, pp. 17-26.

2015 *Agiografia e narrativa tra Oriente e Occidente*, in *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*, vol. III, éd. par S. Brodbeck, J.-M. Martin, A. Peters-Custot, V. Prigent, Roma 2015, pp. 235-56.

Acocella, N.

1971 *Il Cilento dai Longobardi ai Normanni* (1961-62), ora in Id., *Salerno medioevale e altri saggi*, Salerno 1971, pp. 323-487.

Adler, E.N.

1914 *Un document sur l'histoire des juifs en Italie*, «R. Ét. juives», LXVIII (1914), pp. 40-43.

Adler, H.M.

1902 *The Jews in Southern Italy*, «Jewish Quart. R.», XIV (1902), pp. 111-15.

Adler, M.N.

1907 *The Itinerary of Benjamin of Tudela* (1904-06), London 1907, rist. New York s.d.

Ahima'az ben Paltiel

2001 *Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, a c. di C. Colafemmina, Cassano Murge 2001.

2009 *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, ed. by R. Bonfil, Leiden, Boston 2009.

Aimé

1892 *Ystoire de li Normant*, éd. par O. Delarc, Rouen 1892.

Albano Leoni, F.

1981 *Tre glossari longobardo-latini*, Napoli 1981.

Albert, B.-S.

1976 *Un nouveau examen de la politique anti-juive wisigothique*, «R. Ét. Juives», CXXV (1976), pp. 3-29.

ALBU, E.
2001 *The Normans in their Histories: Propaganda, Myth and Subversion*, Woodbridge 2001.
2005 *Probing the Passions of a Norman on Crusade: The* Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, «Anglo-Norman Stud.», XXVII (2005), pp. 1-15.

ALPHANDÉRY, P. - DUPRONT, A.
1974 *La cristianità e l'idea di crociata* (1954), Bologna 1974.

ALVERMANN, D.
1995 *La battaglia di Ottone II contro i Saraceni nel 982*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», LXII (1995), pp. 115-30.

AMARI, M.
1986 *Storia dei musulmani di Sicilia*, a c. di C.A. NALLINO (1933-38), rist. anast., 5 voll., Catania [1986].

AMAROTTA, A.R.
1979 *Il palazzo di Arechi e il quartiere meridionale di Salerno*, «Atti Accad. pontaniana», n.s., XXVIII (1979), pp. 229-51.
1981 *L'Ortomagno nelle fortificazioni longobarde di Salerno*, «Atti Accad. pontaniana», n.s., XXX (1981), pp. 175-206.
1989 *Salerno romana e medievale. Dinamica di un insediamento*, Salerno 1989.
1990 *Le mura e gli archi nel* Chronicon Salernitanum, «Atti Accad. pontaniana», n.s., XXXIX (1990), pp. 253-72.
1996 *Perché Salerno? Alle radici della scuola medica*, Salerno 1996.
1998 *Le due chiese di S. Maria de Domno nel centro antico di Salerno*, «Rass. stor. salernitana», n.s., XVI (1998), pp. 245-57.

AMBRASI, D.
1980-81 *Le diaconie a Napoli nell'Alto Medioevo*, «Campania sacra», XI-XII (1980-81), pp. 45-61.
1985 *Strutture civiche e istituzioni sociali nella Napoli ducale*, «Napoli nobilissima», s. III, XXIV (1985), pp. 19-29.
1990 *Papa Gregorio Magno e Napoli*, «Campania sacra», XXI (1990), pp. 8-43.

AMITTAY
1975 *The Poems of Amittay*, ed. by Y. DAVID, [Jerusalem] 1975.

AMODIO, M.
2015 *Africani e giudei a* Napolis *in età tardo-antica: alcune osservazioni*, «Reti mediev. R.», XVI (2015), pp. 97-108.

ANDENNA, G.
2006 *Dalla legittimazione alla sacralizzazione della conquista (1042-1140)*, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*, a c. di R. LICINIO, F. VIOLANTE, Bari 2006, pp. 371-405.
2020 *L'espansione dei Normanni tra Occidente e Oriente nei secoli X-XII*, in *Oltre l'Alto Medioevo: etnie, vicende, culture nella Puglia normanno-sveva*, Spoleto 2020, pp. 1-44.

ANTONUCCI, G.
1935 *Note critiche per la storia dei Normanni nel Mezzogiorno d'Italia*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», V (1935), pp. 231-38.

ARCE, J.
1994 *La transformación administrativa de Italia: Diocleciano*, in *L'Italie d'Auguste à Dioclétien*, Roma 1994, pp. 399-409.

ARNALDI, G.
1954 *La fase preparatoria della battaglia del Garigliano del 915*, «A. Fac. Lett. Filos. Napoli», IV (1954), pp. 123-44.
1961 *Anastasio Bibliotecario*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. III, Roma 1961, pp. 25-37.
1963 *Impero d'Occidente e Impero d'Oriente nella lettera di Ludovico II a Basilio I*, «Cultura», I (1963), pp. 404-24.
1964 *Papato, arcivescovi e vescovi nell'età postcarolingia*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII)*, Padova 1964, pp. 27-54.
1980 *Anastasio Bibliotecario a Napoli nell'871. Nota sulla tradizione della «Vita Athanasii episcopi Neapolitani» di Guarimpoto*, «Cultura», XVIII, 1 (1980), pp. 3-33.
2000 *Anastasio Bibliotecario, antipapa*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, vol. I, pp. 735-46.

ARNOLD, D.
2005 *Johannes VIII. Päpstliche Herrschaft in den karoligischen Teilreichen am Ende des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2005.

ARSLAN, E.A.
2003 *Emissione e circolazione della moneta nei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Spoleto 2003, vol. II, pp. 1031-52.

ASBRIDGE, T.S.
2000 *The Creation of the Principality of Antioch. 1098-1130*, Woodbridge 2000.

ASCOLI, G.I.
1880 *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcri giudaici del Napolitano*, Torino 1880.

ASHTOR, E.
1973 *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia 1973.
1977 *Aperçus sur les Radhanites*, «Schweizerische Z. Gesch.», XXVII (1977), pp. 245-75.
1979 rec. a M. DEL TREPPO, A. LEONE, *Amalfi medioevale*, Napoli 1977, «R. stor. ital.», XCI (1979), pp. 760-64.
1980 *Gli ebrei nel commercio nell'Alto Medioevo (sec. X-XI)*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, vol. I, pp. 401-64.
1982 *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo* (1976), Torino 1982.

ASTUTI, G.
1933 *Origini e svolgimento storico della commenda fino al secolo XIII*, Casale Monferrato 1933.

1934 *Ancora su le origini e la natura giuridica del contratto di commenda marittima,* in *Atti del convegno internazionale di studi storici del diritto marittimo medioevale,* a c. di L.A. Senigallia, Napoli 1934, vol. I, pp. 1-28.

Attone
1962 *Attone,* in *Dizionario biografico degli italiani,* vol. IV, Roma 1962, pp. 563, 564.

Aulisa, I.
2017 *Ebrei e cristiani nell'Italia meridionale: il 'concilio di Benevento e Siponto' nel IX secolo,* in *Siponto e Manfredonia nella Daunia,* a c. di L. Pellegrino, Manfredonia 2017, pp. 21-53.

Avagliano, F. - Pecere, O.
1992 *L'età dell'abate Desiderio,* vol. III, 1, *Storia arte e cultura* (a c.), Montecassino 1992.

Avril, F. - Gaborit, J.-R.
1967 *L'*Itinerarium Bernardi monachi *et les pélerinages d'Italie du Sud pendant le Haut-Moyen-Age,* «Mél. Archéol. Hist.», LXXIX (1967), pp. 269-98.

Azzara, C.
2007 *Il regno longobardo in Italia e i Tre Capitoli,* in *The Crisis of* Oikoumene: *the Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixt-Century Mediterranean,* ed. by C. Chazelle, C. Cubitt, Turnhout 2007, pp. 209-22.
2011 *«Scissura pro nulla re facta»? Il papato e lo scisma dei Tre Capitoli in Italia,* in *Scritti di storia medioevale offerti a Maria Consiglia De Matteis,* a c. di B. Pio, Spoleto 2011, pp. 31-46.

Bacher, W.
1897 *Notes critiques sur la Pesikta Rabbati,* «R. Ét. juives», XXXIII (1897), pp. 40-46.

Bachrach, B.S.
1973 *A Reassessment of Visigotic Jewish Policy,* «American Hist. R.», LXXVIII (1973), pp. 2-35.
1977 *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe,* Minneapolis 1977.

Baist, G.
1884 *Zur Kritik der Normannengeschichte des Amatus von Monte Cassino,* «Forsch. deutsche Gesch.», XXIV (1884), pp. 273-340.

Balard, M.
1976 *Amalfi et Byzance (X^e^-XIIe siècles),* «Travaux Mémoires»,VI (1976), pp. 85-95.
1999 *Notes sur la commerce entre l'Italie et l'Egypte sous les Fatimides,* in *L'Egypte fatimide. Son art et son histoire,* dir. par M. Barrucand, Paris 1999, pp. 627-33.
2014 *Amalfi nel Mediterraneo medievale,* in *Interscambi socio-culturali ed economici fra le città marinare d'Italia e l'Occidente dagli osservatorî mediterranei,* a c. di B. Figliuolo, P.F. Simbula, Amalfi 2014, pp. 1-13.

Baltrusch, E.
1994 *Gregor der Große und sein Verältnis zum römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden,* «Hist. Z.», 259 (1994), pp. 39-58.

BARONE, N.
1886 *La* ratio thesaurariorum *della cancelleria angioina*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XI (1886), pp. 5-20, 175-97, 415-32, 577-96.

BAT YE'OR
1985 *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, London, Toronto 1985.
2009 *Il declino della cristianità sotto l'islam. Dal jihad alla dhimmitudine* (2007), Torino 2009.

BECKER, A.
1964-2012 *Papst Urban II. (1088-1099)*, Bde I-III, Stuttgart, Hannover 1964-2012.

BECKER, J.
2008 *Graf Roger I. von Sizilien. Wegbreiter des normannischen Königreichs,* Tübingen 2008.

BEIT-ARIÉ, M.
2004 *Production and Shaping of Hebrew Medieval Manuscript in Latin Italy: From Cultural Resistence to Acculturation*, in *L'interculturalità dell'ebraismo*, a c. di M. PERANI, Ravenna 2004, pp. 139-46.

BELTING, H.
1962 *Studien zum beneventanischen Hof im 8. Jahrhundert*, «Dumbarton Oaks Papers», XVI (1962), pp. 141-93.

BENNETT, M.
1992 *Norman Naval Activity in the Meditteranean c. 1060-c. 1108*, «Anglo-Norman Stud.», XV (1992), pp. 41-58.

BENSOUSSAN, G.
2018 *Gli ebrei nel mondo arabo. L'argomento proibito* (2017), Firenze 2018.

BEOLCHINI, V.
2004 *Landolfo*, in *Dizionario biografico degli italiani,* vol. LXIII, Roma 2004, pp 484-86.

BÉRARD, P.
1913 *Saint Augustin et les Juifs*, Lyon 1913.

BERARDI, M.R.
1997 *Per la storia della presenza ebraica in Abruzzo e Molise tra Medioevo e prima età moderna: dalla storiografia alle fonti*, «B. Deputazione abruzzese Stor. p.», LXXXVII (1997), pp. 41-93.

BERGER WALDENEGG, G.CH.
2008 *Antisemitismo. Diagnosi di una parola* (2003), Firenze 2008.

BERSCHIN, W.
1988 *Biographie und Epochenstil im lateinieschen Mittelalter*, Bd II, Stuttgart 1988.
1989 *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Nicolò Cusano* (1980), Napoli 1989.
1994 *I traduttori d'Amalfi nell'XI secolo*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, a c. di C. ALZATI, Roma, Freiburg, Wien 1994, vol. I, I, pp. 237-43.

BERTO, L.A.
2001a *I musulmani nelle cronache altomedievali dell'Italia meridionale (secoli IX-X)*, in *Mediterraneo medievale. Cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e Oltremare*, a c. di M. MESCHINI, Milano 2001, pp. 3-28.
2001b *Giovanni Diacono*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LVI, Roma 2001, pp. 7-8.
2008 *«Utilius est veritatem proferre». A Difficulty Memory of Manage: Narrating the Relationships between Bishops and Dukes in Early Medieval Naples*, «Viator», XXXIX, 2 (2008), pp. 49-63.
2014 *The Muslims as Others in the Chronicles of Early Medieval Southern Italy*, «Viator», XLV, 3 (2014), pp. 1-24.
2018 *Cristiani e musulmani nell'Italia dei primi secoli del Medioevo. Percezioni, scontri e incontri*, Milano 2018.

BERTOLINI, O.
1923 *Gli «Annales Beneventani». Contributo allo studio delle fonti per la storia dell'Italia meridionale nei sec. IX-XII*, «B. Ist. stor. ital. Medio Evo», XLII (1923), pp. 3-163.
1952 *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e Benevento*, «R. Stor. Chiesa Italia», VI (1952), pp. 1-46.
1959 *Longobardi e bizantini nell'Italia meridionale*, in *Atti del 3° congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1959, pp. 103-24.
1965 *Carlomagno e Benevento*, in *Karl der Grosse*, hrsg. von W. BRAUNFELS, Düsseldorf 1965, Bd. I, pp. 609-71.
1967 *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1967, pp. 327-63.
1968a *Riflessi politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del secolo VII in Italia* (1958), poi in ID., *Scritti scelti di storia medioevale*, a c. di O. BANTI, Livorno 1968, vol. I, pp. 263-308.
1968b *Le Chiese longobarde dopo la conversione al cattolicesimo ed i loro rapporti con il papato* (1960), poi in ID., *Scritti scelti di storia medioevale*, a c. di O. BANTI, Livorno 1968, vol. I, pp. 93-123.
1968c *Per la storia delle diaconie romane nell'Alto Medioevo fino alla fine del secolo VIII* (1947), poi in ID., *Scritti scelti di storia medioevale*, a c. di O. BANTI, Livorno 1968, vol. I, pp. 311-460.

BERTOLINI, P.
1962 *Atanasio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. IV, Roma 1962, pp. 510-18.
1968 *Studi per la cronologia dei principi longobardi di Benevento: da Grimoaldo I a Sicardo (787-839)*, «B. Ist. stor. ital. Medio Evo», LXXX (1968), pp. 25-135.
1970 *La serie episcopale napoletana nei sec. VIII e IX. Ricerche sulle fonti per la storia dell'Italia meridionale nell'Alto Medio Evo*, «R. Stor. Chiesa Italia», XXIV (1970), pp. 355-89.
1974 *La Chiesa di Napoli durante la crisi iconoclasta. Appunti sul codice Vaticano Latino 5007*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen*, Roma 1974, pp. 101-27.

BERZA, M.
1938 *Amalfi preducale (596-957)*, «Ephemeris Dacoromana», VIII (1938), pp. 349-444.
1939a *Un'autonomia periferica bizantina: Amalfi (secoli VI-X)*, in *Atti del V congresso internazionale di studi bizantini*, Roma 1939, vol. I, pp. 25-31.
1939b *Le origini di Amalfi nella leggenda e nella storia*, «Studii Italiene», VI (1939), pp. 29-44.

BIN-NUN, J.
1986 *Alcune caratteristiche del commercio amalfitano*, «Rass. Centro Cultura Stor. amalfitana», VI, 11 (1986), pp. 153-57.

BINYAMIN DA TUDELA
2018 *Itinerario (Sefer massa'ot)*, trad. it. a c. di G. BUSI (1988), Firenze 2018.

BIZANTINI
2012 *Bizantini, Longobardi e arabi in Puglia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2012.

BLOCH, H.
1986 *Monte Cassino in the Middle Ages*, Roma 1986, voll. I-III.

BLUM, O.J.
1956 *Alberic of Montecassino and a Letter of St. Peter Damian to Hildebrand*, «Studi gregoriani», V (1956), pp. 291-98.

BLUMENKRANZ, B.
1952 *Perfidia*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi», XXII (1952), pp. 157-70.
1953 *Du nouveau sur Bodo-Eleazar*, «R. Ét. juives», CXII (1953), pp. 35-42.
1958 *Augustin et les juifs. Augustin et le judaïsme*, «Recherches Augustiniennes», I (1958), pp. 225-41.
1960 *Juifs et chrètiens dans le monde occidental. 430-1096*, Paris, La Haye 1960.
1961 *Die christlich-jüdische Missionkonkurrenz (3. bis 6. Jahrhundert)*, «Klio», XXXIX (1961), pp. 227-33.
1963a *Les auteurs chrétiens latin du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Paris, La Haye 1963.
1963b *La conversion au Judaism d'André, Archevêque de Bari*, «J. Jewish Stud.», XIV (1963), pp. 33-36.
1965 *«Iudaeorum Convivia» à propos du Concile de Vannes (465), c. 12*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris 1965, vol. II, pp. 1055-58.
1966a *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris 1966.
1966b *Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgepräch des Mittelalters*, in *Miscellanea medievalia*, Bd IV, Berlin 1966, pp. 264-82.
1972 *Histoire des Juifs en France*, dir. par ID., Paris 1972.
1980 *Juifs et judaisme dans l'art chrétien du haut Moyen âge*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, vol. II, pp. 987-1014.

BODDENS HOSANG, F.J.E.
2010 *Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and in the Writings of Church Fathers*, Leiden, Boston 2010.

BOEMONDO
2003 *Boemondo. Storia di un principe normanno*, Galatina 2003.

BOESCH GAJANO, S.
1979 *Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno*, «Quad. mediev.», VIII (1979), pp. 12-43.
2004 *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004.

BOGNETTI, G.P.
1933 *Note per la storia del passaporto e del salvacondotto*, Pavia 1933.
1966a *Le origini della consacrazione del Vescovo di Pavia da parte del Pontefice romano e la fine dell'arianesimo presso i Longobardi* (1940), poi in ID., *L'età longobarda*, vol. I, Milano 1966, pp. 143-217.
1966b *Santa Maria Foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi* (1948), poi in ID., *L'età longobarda*, vol. II, Milano 1966, pp. 11-675.
1967a *I «loca sanctorum» e la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi* (1952), poi in ID., *L'età longobarda*, vol. III, Milano 1967, pp. 303-45.
1967b *Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient* (1954), poi in ID., *L'età longobarda*, vol. III, Milano 1967, pp. 507-18.
1968a *La rinascita cattolica dell'Occidente di fronte all'arianesimo e allo scisma* (1960), poi in ID., *L'età longobarda*, vol. IV, Milano 1968, pp. 273-94.
1968b *La continuità delle sedi episcopali e l'azione di Roma nel regno longobardo* (1960), poi in ID., *L'età longobarda*, vol. IV, Milano 1968, pp. 301-38.
1970 *La nave e la navigazione nel diritto pubblico mediterraneo dell'alto Medioevo*, in *Mediterraneo e Oceano Indiano*, a c. di M. CORTELLAZZO, Firenze 1970, pp. 41-55.

BÖHMER, J.F.
1991 *Regesta imperii*, Bd I, hrsg. von E. MÜHLBACHER, J. LECHNER, Hildesheim 1966; Bd I, 3, 1, brt. von H. ZIELINSKI, Köln, Wien 1991.

BONFIL, R.
1995 *La cultura ebraica e Federico II*, in *Federico II e le nuove culture*, Spoleto 1995, pp. 153-71.
1996 *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Napoli 1996.
1997 *Giustizia, giudici e tribunali nelle comunità ebraiche dell'Occidente cristiano*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli IX-XI)*, Spoleto 1997, vol. II, pp. 931-73.
2005 *Ovadiah da Oppido. Riflessioni sul significato culturale di una conversione*, in *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, a c. di A. DE ROSA, M. PERANI, Firenze 2005, pp. 45-54.
2012 *Continuity and Discontinuity (641-1204)*, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Boston 2012, pp. 65-100.

BORGIA, S.
1764 *Memorie istoriche della pontificia città di Benevento*, vol. II, Roma, Salomoni, 1764.

BORI, P.C.
1983 *Il vitello d'oro. Le radici della controversia antigiudaica*, Torino 1983.

BORINO, G.B.
1915 *Per la storia della riforma della Chiesa nel sec. XI*, «Arch. Soc. romana Stor. p.», XXXVIII (1915), pp. 453-513.
1948 *L'arcidiaconato di Ildebrando*, «Studi gregoriani», III (1948), pp. 463-516.
1956 *Note gregoriane. Per la storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriana*, «Studi gregoriani», V (1956), pp. 391-415.

BORSARI, S.
1952 *Il dominio bizantino a Napoli*, «Parola del Passato», VII (1952), pp. 358-69.
1954 *L'amministrazione del tema di Sicilia,* «R. stor. ital.», LXVI (1954), pp. 133-58.
1969-70 *Il crisobullo di Alessio I per Venezia*, «A. Ist. it. Studi stor.», II (1969-70), pp. 111-31.

BOUET, P.
1994 *Les Normands: le nouveau peuple élu*, in *Les Normands en Méditerranée dans le sillage des Tancrède*, dir. par ID., F. NEVEUX, Caen 1994, pp. 239-52.
2004 *La conquête de l'Italie du Sud et de la Sicile vue par les chroniqueurs de Normandie des XI*e *et XII*e *siècles*, in *De la Normandie à la Sicile: réalités, représentations, mythes*, dir. par M. COLIN, M.-A. LUCAS-AVENEL, Saint-Lô 2004, pp. 33-48.

BOUGARD, F.
1993 *Ermengarda*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XLIII, Roma 1993, pp. 214-18.
1998 *La cour et le gouvernement de Louis II. 840-875*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, éd. par. R. LE JEAN, Lille 1998, pp. 249-67.

BOUGY, C.
2005 *La langue improbabile de l'Ystoire de li Normant*, «A. Normandie», LV (2005), pp. 77-85.

BOUMAN, J.
1992 *Il Corano e gli ebrei. La storia di una tragedia*, Brescia 1992.

BOWMAN, S.
1993 Sefer Yosippon. *History and Midrash*, in *The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought and History*, ed. by M. FISHBANE, Albany 1993, pp. 280-94.

BRANDILEONE, F.
1884 *Il diritto romano nelle leggi normanne e sveve del regno di Sicilia*, Torino 1884.
1886 *Il diritto bizantino nell'Italia meridionale dall'VIII al XII secolo*, Bologna 1886.
1931 *Frammenti di legislazione normanna e di giurisprudenza bizantina nell'Italia meridionale* (1886), poi in ID., *Scritti di storia del diritto privato*, Bologna 1931, vol. I, pp. 59-88.
1970a *Notizia del* Prochiron legum *contenuto nel codice Vaticano greco, 845* (1885), ora in ID., *Scritti di storia giuridica dell'Italia meridionale*, a c. di C.G. MOR, Bari 1970, pp. 47-56.

1970b *Studio sul* Prochiron legum (1895), poi in Id., *Scritti di storia giuridica dell'Italia meridionale,* a c. di C.G. Mor, Bari 1970, pp. 57-93.

Brenk, B.

1994 *La simbologia del potere,* in *I Normanni popolo d'Europa 1030-1200,* a c. di M. D'Onofrio, Venezia 1994, pp. 193-98.

Bresslau, H.

1875 *Zur Kritik der altfranzösichen Übersetzung der Normannen-Geschicte des Amatus von Monte-Cassino,* in S. Hirsch, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II,* Bd III, hrsg. von H. Bresslau, Leipzig 1875, pp. 330-39.

Brezzi, P.

1947 *Roma e l'impero medioevale (774-1252),* Bologna 1947.

Brice, C. - Miccoli, G.

2003 *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin du XIXe-XXe siècle),* Roma 2003.

Bronisch, A.P.

1998 *Reconquista und heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert,* Münster 1998.

2006 *En busca de la guerra santa. Consideraciones acerca de un concepto muy amplio (el caso del Penisula Ibérica, siglos VII-XI),* in *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle),* éd. par D. Baloup, P. Josserand, Toulouse 2006, pp. 91-113.

Browe, P.

1942 *Die Judenmission im Mittelalter,* Roma 1942.

Brown, G.S.

2003 *The Norman Conquest of Southern Italy and Sicily,* Jefferson, London 2003.

Brown, T.S.

1984 *Gentlemem and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554-800,* Roma 1984.

1991 *Ebrei e orientali a Ravenna,* in *Storia di Ravenna,* a c. di A. Carile, vol. II, 1, Venezia 1991, pp. 135-49.

Brown, V.

2001 *New Documents at Rieti for the Monasteries of San Benedetto ad Xenodochium and Santa Sofia in Ninth-Century Benevento,* «Mediaeval Studies», LXIII (2001), pp. 337-51.

Brühl, C.

1968 *Fodrum, gistum, servitium regis. Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königtums im Frankenreich und in den fränkischen Nachfolgenstaaten,* Bd I, Köln, Graz 1968.

Brusa, A.

1978 *Federico II e gli ebrei,* «Arch. stor. pugliese», XXXI (1978), pp. 133-45.

BUISSON, I.
1960 *Formen normannischer Staatsbildung 9. bis 11. Jahrhundert,* in *Studien zum mittelalterlichen Lehswesen*, Lindau, Konstanz 1960.

BÜNEMANN, R.
1989 *L'assedio di Bari, 1068-1071. Una difficile vittoria per Roberto il Guiscardo,* «Quad. mediev.», 27 (giu. 1989), pp. 39-66.
1997 *Robert Guiscard, 1015-1085. Ein Normanne erobert Süditalien,* Köln 1997.

BURGARELLA, F.
1983 *Bisanzio in Sicilia e nell'Italia meridionale: i riflessi politici,* in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II, Storia d'Italia,* dir. da G. GALASSO, vol. III, Torino 1983, pp. 129-248.
1988 *Le terre bizantine (Calabria, Basilicata e Puglia),* in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. GALASSO, R. ROMEO, vol. II, I, Napoli 1988, pp. 415-517.
1999 *A proposito della passione di san Senatore e compagni*, «R. Studi bizantini e neoellenici», XXXVI (1999), pp. 47-73.
2000 *Echi delle vicende normanne nella storiografia bizantina dell'XI secolo,* in *Categorie linguistiche e concettuali della storiografia bizantina,* a c. di U. CRISCUOLO, R. MAISANO, Napoli 2000, pp. 177-231.
2002 *L'eparchia del Mercurio: territorio e insediamenti,* «R. Studi bizantini neoell.», n.s., XXXIX (2002), pp. 59-92.

BURGMANN, L.
1982 *Eine griechische Fassung der «Assise von Ariano»,* («Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte», 8, «Fontes minores», V, hrsg. von D. SIMON), Frankfurt am Main 1982, pp. 179-92.
1996 *La traduzione greca delle Assise di Ariano*, in *Alle origini del costituzionalismo europeo. Le Assise di Ariano. 1140-1990*, a c. di O. ZECCHINO, Roma, Bari 1996, pp. 219-30.

BYSTED, A.
2015 *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades c. 1095-1216*, Leiden, Boston 2015.

CABANNIS, A.
1952-53 *Bodo-Eleazar a Famous Jewish Convert,* «J. Quart. R.», XLIII (1952-53), pp. 313-28.

CAGIATI, M.
1972 *La zecca di Benevento* (1916-17), rist. anast. Bologna 1972.

CAHEN, C.
1940a *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principautè franque d'Antioche,* Paris 1940.
1940b *Le régime feodal de l'Italie normande*, Paris 1940.
1951 *Notes sur l'histoire des Croisades et de l'Orient latin,* «B. Fac. Lett. Strasbourg», XXIX (1951), pp. 328-45.
1954a *An Introduction to the First Crusades*, «Past & Present», VI (1954), pp. 6-30.

1954b *Douanes et commerces dans les ports méditerranéens de l'Egipte médiévale d'après le «Minahdj» d'al-Makhzumi*, «J. Econ. Soc. Hist. Orient», VII (1954), pp. 217-314.

1955 *Un texte peu connu relatif au commerce oriental d'Amalfi au Xe siècle*, «Arch. stor. Prov. napoletane», LXXIII (1955), pp. 61-66.

1964 *Y a-t-il eu des Rahdânites?*, «R. Ét. juives», CXXIII (1964), pp. 499-505.

1965 *Quelques problèmes concernant l'expansion économique musulmane au haut Moyen Age,* in *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo,* Spoleto 1965, vol. I, pp. 391-432.

1977 *Amalfi en Orient à la veille, au moment e au lendemain de la première croisade,* in *Convegno internazionale 14-16 giugno 1973. Amalfi nel Medioevo*, Salerno 1977, pp. 271-83.

1986 *Oriente e Occidente ai tempi delle crociate* (1983), Bologna 1986.

CALIMANI, R.

2013 *Storia degli ebrei italiani*, vol. I, Milano 2013.

CALLAHAN, D.F.

1995 *Ademar de Chabannes. Millennial Fears and the Development of Western Anti-Judaism*, «J. Eccl. Hist.», XLVI (1995), pp. 19-35.

2016 *Jerusalem and the Cross in the Life and Writings of Ademar of Chabannes*, Leiden, Boston 2016.

CAMERA, M.

1999 *Memorie storico-diplomatiche dell'antica città e ducato di Amalfi* (1876-81), Amalfi 1999, voll. 2.

CAMERON, A.

1996 *Byzantines and Jews: Some Recent Work on Early Byzantium,* «Byzantine Mod. Greek Stud.», XX (1996), pp. 267-70.

CAMMAROSANO, P.

2002 *Amato di Montecassino e la successione di Stefano IX: una nota sulla storiografia d'età gregoriana*, in *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, a c. di L. GATTO, P. SUPINO MARTINI, Roma 2002, vol. I, pp. 85-90.

CANARD, M.

1936 *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien,* «R. africaine», LXXXIX, II (1936), pp. 605-23.

1950 *Extraits des sources arabes* («C.B.H.B.», II, 2), Bruxelles 1950.

1965a *La destruction de l'église de la Résurrection par le calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré,* «Byzantion», XXXV (1965), pp. 16-43.

1965b *L'expansion arabe: le problème militaire*, in *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo,* Spoleto 1965, vol. I, pp. 37-63.

CANOSA, R.

2015 *Le conseguenze della conquista normanna in Italia: il titolo comitale negli antichi principati longobardi*, «B. Ist. stor. Medio Evo», CXVII (2015), pp. 67-101.

CANTARELLA, G.M.
1983 *I tempi delle storie. Una lettura 'superficiale' di Amato di Montecassino*, «Lectures», XIII (1983), pp. 63-80.
1989 *La fondazione della storia nel regno normanno di Sicilia*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Milano 1989, pp. 171-96.
1996 *La frontiera della Crociata: i Normanni del Sud*, in *Il Concilio di Piacenza e le Crociate*, Piacenza [1996], pp. 225-46.
1997 *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino 1997.

CANTARELLI, L.
1964 *La diocesi italiciana da Diocleziano alla fine dell'impero occidentale* (1903), rist. anast., Roma 1964.

CAPO, L.
2014 *Paolo Diacono*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LXXXI, Roma 2014, pp. 151-62.

CAPASSO, B.
1867 *Novella di Ruggiero re di Sicilia e di Puglia promulgata in greco nel 1150*, Napoli 1867 (estr. da «Atti Accad. pontaniana», IX).
1879 *L'epitaffio di Cesario console di Napoli († a. 788)*, «Arch. stor. Prov. napoletane», IV (1879), pp. 537-50.
1881 *Sull'autenticità del testamento di s. Amato vescovo di Nusco (1093)*, «Arch. stor. Prov. napoletane», VI (1881), pp. 543-50.
1884 *Il* pactum *giurato del duca Sergio ai napoletani*, «Arch. stor. Prov. napoletane», IX (1884), pp. 319-33, 530-62, 710-42.
1895 *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, Napoli 1895.
1902 *Le fonti della storia delle provincie napolitane dal 568 al 1500*, a c. di O. MASTROJANNI, Napoli 1902.

CAPITANI, O.
1962 *Ausilio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. IV, Roma 1962, pp. 597-600.
1976-77 *Motivazioni peculiari e linee costanti della cronachistica normanna dell'Italia meridionale: secc. XI-XII*, «A. Accad. Sci. Ist. Bologna. Rendiconti», LXV (1976-77), pp. 59-91.

CAPONE, G. - FENIELLO, A.
1996 *Bagni monastici del Monterone e di S. Marcellino (secc. IX-XV)*, in *Ricerche sul medioevo napoletano. Aspetti e momenti della vita economica e sociale a Napoli tra decimo e quindicesimo secolo*, a c. di A. LEONE, Napoli 1996, pp. 97-105.

CAPPELLI, B.
1993 *Rossano bizantina minore* (1955), poi in ID., *Medioevo bizantino nel Mezzogiorno d'Italia ed altri saggi di storia e d'arte medievale*, a c. di E. ZINZI, Castrovillari 1993, pp. 123-48.

CARANO-DONVITO, D.
1933 *Gli ebrei nella storia economica di Puglia*, «R. Pol. Econ.», XXIII (1933), pp. 836-43.

CARAVALE, M.
1984 *Il regno normanno di Sicilia* (1966), Milano 1984.
1994 *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Bologna 1994.
1998 *Giustizia e legislazione nelle assise di Ariano* (1994), ora in ID., *La monarchia meridionale. Istituzioni e dottrina giuridica dai Normanni ai Borboni*, Roma, Bari 1998, pp. 3-23.

CARILE, A.
2004 *Bisanzio e il mondo ebraico,* in *L'interculturalità dell'ebraismo,* a c. di M. PERANI, Ravenna 2004, pp. 69-89.

CARUCCI, C.
1921 *Gli ebrei in Salerno nei secoli XI e XII,* «Arch. stor. Prov. Salerno», I (1921), pp. 74-79.
1922 *La provincia di Salerno dai tempi remoti al tramonto della fortuna normanna*, Salerno 1922.

CARUSI, E.
1913 *Notizia sui codici della Biblioteca capitolare di Chieti e sulla collezione canonica teatina del Cod. Vat. Reg. 1997*, «B. r. Deputazione abruzzese Stor. p.», s. III, IV (1913), pp. 7-90.

CARUSO, S.
1999 *Il santo, il re, la curia, l'impero. Sul processo per eresia contro Bartolomeo da Simeri (XI-XII sec.)*, «Bizantinistica», s. II, I (1999), pp. 51-72.
2003 Crucisque signo munitus. *Luca da Dèmena e l'epopea antisaracena italo-greca*, «Byzantion», LXXIII (2003), pp. 319-38.
2004 *Politica 'gregoriana', latinizzazione della religiosità bizantina, isole di resistenza greca nel Mezzogiorno d'Italia tra XI e XII secolo*, in *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spoleto 2004, vol. I, pp. 482-541.

CASPAR, E.
1904 *Die Legatenwalt der nomannisch-sicilischen Herrscher im 12. Jahrhundert*, «Quell. u. Forsch.», VII (1904), pp. 189-219.
1999 *Ruggero II e la fondazione della monarchia normanna di Sicilia* (1904), Roma, Bari 1999.

CASSANDRO, G.
1994a *La Liburia e i suoi «tertiatores». Contributo alla storia della proprietà fondiaria nel Mezzogiorno* (1941), poi in ID., Lex cum moribus. *Saggi di metodo e di storia giuridica meridionale,* Bari 1994, vol. I, pp. 507-70.
1994b *La «promissio» del duca Sergio e la «societas» napoletana* (1942), poi in ID., Lex cum moribus. *Saggi di metodo e di storia giuridica meridionale,* Bari 1994, vol. I, pp. 571-85.
1994c *Il ducato bizantino* (1969), poi in ID., Lex cum moribus. *Saggi di metodo e di storia giuridica meridionale*, Bari 1994, vol. II, pp. 385-765.
1994d *Le istituzioni giuridiche normanne sotto Roberto il Guiscardo* (1975), poi in ID., Lex cum moribus. *Saggi di metodo e di storia giuridica meridionale*, Bari 1994, vol. I, pp. 677-702.

CASSUTO, D.M.
1980 *Costruzioni rituali ebraiche nell'Alto Medioevo,* in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo,* Spoleto 1980, vol. II, pp. 1017-58.
1996 *La sinagoga in Italia,* in *Storia d'Italia. Annali,* vol. XI, *Gli ebrei in Italia,* a c. di C. VIVANTI, Torino 1996, pp. 319-38.
1998 *Due lapidi del sec. IX in Italia meridionale,* in Hebraica. *Miscellanea di studi in onore di Sergio J. Sierra,* a c. di F. ISRAEL, A.M. RABELLO, A.M. SOMEKH, Torino 1998, pp. 169-205.

CASSUTO, U.
1918-20 *Una lettera ebraica del secolo X,* «G. Soc. asiatica ital.», XXIX (1918-20), pp. 97-110.
1933 *Sepolcri e iscrizioni sepolcrali degli Ebrei di Bari,* «Iapigia», IV (1933), pp. 167-73.
1934a *Iscrizioni ebraiche a Bari,* «R. Stud. orient.», XV (1934), pp. 316-22.
1934b *Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa,* «Arch. stor. Calabria e Lucania», IV (1934), pp. 1-9.
1935 *Ancora nuove iscrizioni ebraiche di Venosa,* «Arch. stor. Calabria e Lucania», V (1935), pp. 129-34.
1938 *Storia della letteratura ebraica postbiblica,* Firenze 1938.
1945 *The Ninth-Century Hebrew Inscriptions from Venosa,* «Qedem», II (1945), pp. 99-120 (in ebraico).

CASTIGLIONI, V.
1909 *Di alcune importanti iscrizioni ebraiche,* «B. Commissione archeol. comunale Roma», XXXVI (1909), pp. 78-52.

CATALANO, G.
1973 *Studi sulla Legazia apostolica di Sicilia,* Reggio di Calabria 1973.

CAVALLO, G.
1975 *La trasmissione dei testi nell'area beneventano-cassinese,* in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo,* Spoleto 1975, pp. 357-414.
1987 *La circolazione di testi giuridici in lingua greca nel Mezzogiorno medievale,* in *Scuole, diritto e società nel Mezzogiorno medievale d'Italia,* a c. di M. BELLOMO, vol. II, Catania 1987, pp. 89-136.
1991 *Italia bizantina e Occidente latino nell'alto Medioevo. Una contrapposizione culturale irrisolta,* in ID., *Bisanzio fuori di Bisanzio,* Palermo 1991, pp. 105-20.
1993 *La cultura italo-greca nella produzione libraria,* in *I Bizantini in Italia* (1982), Milano 1993[3], pp. 495-612.

CAZIER, P.
1979 *De la coercition à la persuasione: l'attitude d'Isidore de Séville face à la politique anti-juive des souverains Visigothiques,* in *De l'antijudaisme antique à l'antisemitisme contemporain,* éd. par V. NIKIPROWETZKY, Lille 1979, pp. 125-46.

CELANO, C.
1856 *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli,* ed. a c. di G.B. CHIARINI, vol. II, I, Napoli 1856.

CERENZA, A.

1981 *Pantaleone Comite, un grande amalfitano dimenticato nella sua terra*, «Rass. Centro Cultura e Stor. amalfitana», I (1981), pp. 34-65.

CERRINI, S.

2000 *Onorio II, antipapa,* in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, vol. II, pp. 185-88.

CESSI, R.

1917 *Note per la storia della società di commercio nel Medio Evo in Italia*, Roma 1917.

1946 *Le vicende politiche dell'Italia medievale*, vol. II, I, Padova 1946.

1947 *La supposta alleanza franco-bizantina dell'870*, «Rend. Accad. Lincei», s. VIII, II (1947), pp. 185-90.

1958 *L'epopea normanna*, «Arch. stor. pugliese», XI (1958), pp. 3-11.

CHALANDON, F.

1900 *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (1081-1118)*, Paris 1900.

1907 *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, Paris 1907, vols. I-II.

CHASTAGNOL, A.

1963 *L'administration du diocèse italien au bas-empire*, «Historia», XII (1963), pp. 348-79.

CHAZAN, R.

2006 *The Jews in Europe and the Mediterranean Basin*, in *The New Cambridge Medieval History*, vol. IV, I, *c.1024-c.1198*, Cambridge 2006, pp. 623-57.

CHERUBINI, G.

2011 *L'economia rurale del Ducato di Gaeta tra la fine del IX e i primi decenni dell'XI secolo*, in ID., *Scritti meridionali*, Firenze 2011, pp. 77-106.

CHERUBINI, P.

2001 *Gisulfo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LVI, Roma 2001, pp. 644-48.

CHIAUDANO, M.

1959 *Colonna (Contratto di)*, in *Novissimo digesto italiano*, vol. III, Torino 1959, pp. 541-43.

CHIBNALL, M.

1994 *Les moines et les patrons de Saint-Évroult dans l'Italie du Sud au XIe siècle*, in *Les Normands en Méditerranée dans le sillage des Tancrède*, dir. par P. BOUET, F. NEVEUX, Caen 1994, pp. 161-70.

CHIESA, P.

1983 *Ambiente e tradizione nella prima redazione latina della leggenda di Barlaam e Josaphat*, «Studi mediev.», s. III, XXIV (1983), pp. 521-44.

1987 *«Ad verbum» o «ad sensum»? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo*, «Medioevo e Rinascimento», I (1987), pp. 1-52.

1989a *Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo: sviluppi di una tecnica*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, Spoleto 1989, pp. 171-200.

1989b *La traduzione latina del «Sermo in reditu reliquiarum sancti Iohannis Chrysostomi» di Cosma il Vestitore eseguita da Guarimpoto grammatico*, «Aevum», LXIII (1989), pp. 147-71.
1989-90 *Le traduzioni dal greco: l'evoluzione della scuola napoletana nel X secolo,* «Mittellateinischen Jb.», XXIV-XXV (1989-90), pp. 67-86.
1990 *Le versioni latine della* Passio sanctae Febroniae. *Storia, metodo, modelli di due traduzioni agiografiche altomedievali,* Spoleto 1990.
1991 *Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos*, «Aevum», LXV (1991), pp. 221-58.
1994a *Dal culto alla novella. L'evoluzione delle traduzioni agiografiche nel Medioevo latino*, in *La traduzione dei testi religiosi*, Brescia 1994, pp. 149-69.
1994b *L'«Historia Theophili Atheniensis»: il più antico rifacimento latino della «Poenitentia Theophili»*, «Aevum», LXVIII (1994), pp. 259-81.
1995a *Vita e morte di Giovanni Calibita e Giovanni l'Elemosiniere,* Cava dei Tirreni 1995.
1995b *Le traduzioni*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino*, dir. da G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, vol. III, Roma 1995, pp. 165-96.
2000 *Giovanni d'Amalfi*, in *Dizionario biografico degli italiani,* vol. LV, Roma 2000, pp. 652-54.
2004 *Le traduzioni in latino di testi greci*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti*, a c. di M. Capaldo, vol. I, a c. di G. Cavallo, Roma 2004, pp. 491-518.

Chiesa, P. - Dolbeau, F.
1989 *Una traduzione amalfitana dell'XI secolo: la «vita» latina di Sant'Epifanio*, «Studi mediev.», s. III, XXX (1989), pp. 909-51.

Ciccaglione, F.
1892 *Le istituzioni politiche e sociali dei ducati napolitani,* Napoli 1892.

Cicco, G.G.
2009 *La Longobardia meridionale e le relazioni commerciali nell'area mediterranea: il caso di Salerno,* «Reti mediev. R.», X (2009), pp. 59-87.

Ciccolella, F.
2000 *Basil I and the Jews. Two Poems of Ninth Century*, «Medioevo greco», s.n. (2000), pp. 69-94.

Cilento, A.
1996 *Santità e potere nell'agiografia italo-greca dei secoli X-XII,* «Quad. mediev.», 42 (1996), pp. 6-41.
2000 *Potere e monachesimo. Ceti dirigenti e mondo monastico nella Calabria bizantina (secoli IX-XI)*, Firenze 2000.
2020 *Il monachesimo greco in Puglia nell'età normanna fra resistenza e integrazione*, in *Oltre l'Alto Medioevo: etnie, vicende, culture nella Puglia normanno-sveva*, Spoleto 2020, pp. 281-302.

Cilento, N.
1966 *Le origini della signoria capuana nella Longobardia minore,* Roma 1966.

1969a *La Chiesa di Napoli nell'Alto Medioevo*, in *Storia di Napoli*, dir. da E. PONTIERI, vol. II, II, Napoli 1969, pp. 641-735.

1969b *La cultura e gli inizi dello studio*, in *Storia di Napoli*, dir. da E. PONTIERI, vol. II, II, Napoli 1969, pp. 519-640.

1971a *Italia meridionale longobarda*, Milano, Napoli 1971[2].

1971b *Le incursioni saraceniche nell'Italia meridionale* (1958, 1969), poi in ID., *Italia meridionale longobarda*, Milano, Napoli 1971[2], pp. 135-66.

1971c *La congregazione cavense e l'opera riformatrice della Chiesa*, «Campania sacra», II (1971), pp. 14-21.

1976 *Il convegno cassinese dell'ottobre 1071*, «Quad. mediev.», II (1976), pp. 143-52.

1978 *Le signorie longobarde e i ducati romano-bizantini. Secc. VIII-XI*, in *L'art dans l'Italie méridionale. Aggiornamento dell'opera di Émile Bertaux*, dir. A. PRANDI, vol. IV, Roma 1978, pp. 49-66.

1983 *La «coscienza del Regno» nei cronisti meridionali*, in *Potere, società e popolo tra età normanna ed età sveva*, Bari 1983, pp. 165-84.

1985a *Il rischio islamico*, in *Una grande abbazia altomedievale nel Molise. San Vincenzo al Volturno*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1985, pp. 31-39.

1985b *La politica «meridionale» di Gregorio VII nel contesto della riforma della Chiesa*, «Rass. stor. salernitana», II, 1 (1985), pp. 123-36.

1987 *Capua e Montecassino nel IX secolo*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1987, pp. 347-62.

1989 *La riforma gregoriana, Bisanzio e l'Italia meridionale*, «Studi gregoriani», XIII (1989), pp. 353-72.

1998a *L'opera di Desiderio abate cassinese e pontefice per il rinnovamento della Chiesa dell'Italia meridionale nell'età gregoriana* (1992), poi in ID., *Pluralismo ed unità nel Medioevo cassinese (secoli IX-XII)*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1998, pp. 223-36.

1998b *I rapporti di Montecassino e Salerno longobarda. La penetrazione del movimento di riforma della Chiesa nell'Italia meridionale*, in ID., *Pluralismo ed unità nel Medioevo cassinese (secoli IX-XII)*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1998, pp. 43-56.

1998c *Il principato di Capua e il ducato di Gaeta (secoli IX-XII)*, in ID., *Pluralismo ed unità nel Medioevo cassinese (secoli IX-XII)*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1998, pp. 141-52.

CIMINO, G.

1957 *L'assedio saraceno di Cosenza dell'anno 902 e la morte di Ibrahin ibn Ahmad*, in *Atti del I congresso storico calabrese*, Roma 1957, pp. 161-74.

CIOFFARI, G.

1992 *Storia della Chiesa di Bari. Dalle origini alla fine del dominio bizantino (1071)*, Bari 1992.

CITARELLA, A.O.

1968 *Patterns in Medieval Trade. The Commerce of Amalfi before the Crusades*, «J. Econ. Hist.», XXVIII (1968), pp. 531-55.

1971 *A Puzzling Question Concerning the Relations Between the Jewish Communities of Christian Europe and those Represented in the Geniza Documents*, «J. American Oriental Soc.», XCI (1971), pp. 390-97.

1977a *Le relazioni di Amalfi col mondo arabo prima delle crociate (VIII-XI secolo)* (1967), poi in ID., *Il commercio di Amalfi nell'alto Medioevo*, Salerno 1977, pp. 3-29.

1977b *Scambi commerciali fra l'Egitto e Amalfi in un documento inedito della Geniza del Cairo* (1971), poi in ID., *Il commercio di Amalfi nell'alto Medioevo*, Salerno 1977, pp. 101-17.

1977c *Il commercio di Amalfi nell'Alto Medioevo*, in ID., *Il commercio di Amalfi nell'alto Medioevo*, Salerno 1977, pp. 121-75.

1977d *Il declino del commercio marittimo di Amalfi* (1968), poi in ID., *Il commercio di Amalfi nell'alto Medioevo*, Salerno 1977, pp. 33-97.

1977e *La crisi navale araba del secolo VIII e l'origine della fortuna commerciale di Amalfi*, in *Convegno internazionale 14-16 giugno 1973. Amalfi nel Medioevo*, Salerno 1977, pp. 193-213.

1986 *Amalfi and Salerno in the Ninth Century*, in *Istituzioni civili e organizzazione ecclesiastica nello Stato medievale amalfitano*, Amalfi 1986, pp. 129-45.

1987 *The Political Chaos in Southern Italy and the Arab Destruction of Monte Cassino in 883*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1987, pp. 163-80.

1993 *Merchants, Markets and Merchandise in Southern Italy in the High Middle Ages*, in *Mercati e mercanti nell'Alto Medioevo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea*, Spoleto 1993, pp. 239-82.

1997 *Amalfi e Salerno dopo la venuta dei Normanni*, «Rass. Centro Cultura e Stor. amalfitana», n.s., VII (1997), pp. 89-101.

1999 *La colonia amalfitana di Costantinopoli vitale centro economico e punto d'irradiamento di arte e letteratura greca nel Mezzogiorno*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., IX (1999), pp. 57-75.

CITARELLA, A.O. - WILLARD, H.M.

1983 *The Ninth-Century Treasure of Monte Cassino in the Context of Political and Economic Developments in South Italy*, Montecassino 1983.

CLEMENTI, D.R.

1968 *The Relations Between the Papacy, the Western Roman Empire and the Emergent Kingdom of Sicily and South Italy (1050-1156)*, «B. Ist. stor. ital. Medio Evo», LXXX (1968), pp. 191-212.

CÒ, G.

2019 *Vescovi, re, imperatori. Anastasio Bibliotecario tra Occidente e Oriente*, Bologna 2019.

COGNASSO, F.

1967 *Storia delle crociate*, Milano 1967.

COHEN, G.D.
1960-61 *The Story of the Four Captives*, «Proceedings American Acad. Jewish Research», XXIX (1960-61), pp. 55-131.
1991 *Essential Paper on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquites to the Reformation,* ed. by J. COHEN, New York 1991.

COLAFEMMINA, C.
1972 *Di alcune iscrizioni giudaiche di Taranto*, in *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli,* Galatina 1972, vol. I, pp. 232-42.
1973a *Apulia cristiana. Venosa,* Bari 1973.
1973b *Iscrizioni ebraiche a Brindisi,* «Brundisii res», V (1973), pp. 91-106.
1975a *Di una iscrizione greco-ebraica di Otranto,* «Vetera Christianorum», XII (1975), pp. 131-37.
1975b *L'iscrizione brindisina di Baruch ben Yonah e Amittai da Oria,* «Vetera Christianorum», VII (1975), pp. 295-300.
1975c *L'itinerario pugliese di Beniamino da Tudela,* «Arch. stor. pugliese», XXVIII (1975), pp. 81-100.
1976 *Un'iscrizione sinagogale di Gravina del XII secolo,* «Arch. stor. pugliese», XXIX (1976), pp. 177-82.
1977a *Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica (secc. IV-X)*, in *La Chiesa di Taranto*, vol. I, a c. di C.D. FONSECA, Galatina 1977, pp. 109-27.
1977b *Gli epitalami di Meiuchas e Shabbetai da Otranto,* «Brundisii Res», IX (1977), pp. 45-67.
1977-80 *Una poesia liturgica di Shefatiah ben Amittai da Oria,* «A. Univ. Lecce. Fac. Lett. Filos.», VIII-X (1977-80), pp. 325-29.
1980a *Insediamenti e condizione degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare,* in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, vol. I, pp. 197-227.
1980b *Pietre cristiane e teste ebraiche. Antisemitismo in Puglia,* «Quad. mediev.», X (1980), pp. 121-32.
1981-82 *La Puglia in una cronaca ebraica altomedievale (*Sepher Yosephon*)*, «Cenacolo», XI-XII (1981-82), pp. 63-67.
1982 *Un epitalamio di Amittai da Oria,* in *Familiare. Studi per le nozze d'argento Jurlaro Ditonno,* Brindisi 1982, pp. 85-89.
1983a *Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale*, in *Italia Judaica. Atti del I convegno internazionale*, Roma 1983, pp. 199-210.
1983b *Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza,* «Vetera Christianorum», XX (1983), pp. 445-48.
1984 *Una nuova iscrizione ebraica a Venosa,* «Vetera Christianorum», XXI (1984) pp. 197-202.
1985 *Ebrei nel Lazio meridionale fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in *Antichità paleocristiane e altomedievali del Sorano*, Sora 1985, pp. 105-14.
1986 *Iscrizione ebraica inedita di Lavello,* «Vetera Christianorum», XXIII (1986), pp. 171-76.
1987 *Tre nuove iscrizioni ebraiche a Venosa,* «Vetera Christianorum», XXIV (1987), pp. 201-09.

1988a *L'insediamento ebraico. San Lorenzo*, in *Archeologia di una città. Bari dalle origini al X secolo*, a c. di G. ANDREASSI, F. RADINA, Bari 1988, pp. 513-21.

1988b *Nota su un'iscrizione ebraico-latina di Oria*, «Vetera Christianorum», XXV (1988), pp. 641-51.

1988c *Nozze nella Oria ebraica del secolo IX*, Oria 1988.

1989a *Gli Ebrei di Bari*, in *Storia di Bari dalla preistoria al mille*, a c. di F. TATEO, Roma, Bari 1989, pp. 305-10.

1989b *San Nilo di Rossano e gli ebrei*, in *Atti del congresso internazionale su s. Nilo di Rossano*, Rossano, Grottaferrata 1989, pp. 119-30.

1991 *Ebrei e cristiani novelli in Puglia. Le comunità minori*, Bari 1991.

1992 *Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello*, «Vetera Christianorum», XXIX (1992), pp. 411-21.

1993 Epigraphica Hebraica Venusina, «Vetera Christianorum», XXX (1993), pp. 411-21.

1994a *Due nuove iscrizioni sinagogali pugliesi*, «Vetera Christianorum», XXXI (1994), pp. 383-90.

1994b *Una Zemirah di Amittai ben Shefatiah da Oria*, «Nicolaus», XX (1994), pp. 61-66.

1994c *Iscrizioni ebraiche su una lucerna e su un amuleto rinvenuti nel Salernitano*, «Apollo», X (1994), pp. 56-58.

1994-95 *«Da Bari uscirà la Legge e la parola del Signore da Otranto». La cultura ebraica in Puglia nei secoli IX-XI*, «Sefer Yuhasin», X-XI (1994-95), pp. 10-21.

1995a *Gli ebrei nel Salernitano (sec. IV-XVI)*, in *Documenti e realtà nel Mezzogiorno italiano in età medievale e moderna. Atti della giornata di studio in memoria di Jole Mazzoleni*, Amalfi 1995, pp. 167-76.

1995b *Federico II e gli ebrei*, in *Federico II e l'Italia. Percorsi, luoghi, segni e strumenti*, Roma 1995, pp. 69-74.

1996 *Basilicata*, in *L'ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541*, a c. di C.D. FONSECA *et al.*, Galatina 1996, pp. 311-15.

1997a *Gli epitalami di Meiuchas e Shabbetai da Otranto*, «Brundisii Res», IX (1997), pp. 45-67.

1997b *La cultura nelle giudecche e nelle sinagoghe*, in *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo*, a c. di G. MUSCA, Bari 1997, pp. 89-118.

1998 *Gli ebrei in Benevento*, in *Italia judaica. Gli ebrei nello Stato pontificio fino al ghetto (1555)*, Roma 1998, pp. 204-27.

1999a *Gli ebrei di Bari e di Otranto in una lettera di Hasdai ibn Shaprut di Cordova*, in *Bitonto e la Puglia tra tardo antico e regno normanno*, a c. di C.S. FIORELLO, Bari 1999, pp. 247-56.

1999b *Gli ebrei nella Calabria meridionale*, in *Calabria cristiana*, a c. di S. LEANZA, Soveria Mannelli 1999, pp. 161-66.

2000 *Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy*, in *The Jews of Italy. Memory and Identity*, ed. by B. GARVIN, B. COOPERMAN, Bethesda 2000, pp. 65-81.

2001 *Ebrei e questione ebraica*, in *Storia della Calabria medievale*, a c. di A. PLACANICA, vol. I, Roma, Reggio di Calabria 2001, pp. 397-402.

2002 *Gli ambienti ebraici meridionali e le Crociate*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate,* a c. di G. MUSCA, Bari 2002, pp. 397-406.

2004a *Le testimonianze epigrafiche e archeologiche come fonte storica,* «Materia giudaica», IX (2004), pp. 37-51.

2004b *Tre iscrizioni ebraiche altomedievali a Matera*, in *Una manna buona per Mantova.* Man Tov le-Man Tovah. *Studi in onore di Vittore Colorni*, a c. di M. PERANI, Firenze 2004, pp. 103-16.

2005 *La conversione al giudaismo di Andrea, arcivescovo di Bari: una suggestione per Giovanni-Ovadiah da Oppido*, in *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, a c. di A. DE ROSA, M. PERANI, Firenze 2005, pp. 55-65.

2005-06 *Gli ebrei a Bari nella tarda antichità: l'ipogeo funerario rinvenuto nel 1923*, «Sefer Yuhasin», XXI-XXII (2005-06), pp. 5-15.

2006a *Gli ebrei tra tarda Antichità e Medioevo*, in *Storia della Basilicata*, vol. II, a c. di C.D. FONSECA, Roma, Bari 2006, pp. 308-19.

2006b *Un medico ebreo di Oria alla corte dei Fatimidi,* «Materia giudaica», XI (2006), pp. 5-12.

2006c *Medici ebrei nel Mezzogiorno altomedievale*, in *La medicina nel Medioevo*, a c. di A. LEONE, G. SANGERMANO, Salerno 2006, pp. 71-88.

2011 *La comunità ebraica di Bari fra tarda Antichità e Rinascimento*, in *Chiesa, società e territorio. Studi in memoria di Lorenzo Palumbo*, a c. di A. FICCO, G. POLI, Molfetta 2011, pp. 473-84.

2012a *The Jews in Calabria*, Leiden, Boston 2012.

2012b *Un nuovo frammento di epigrafe ebraica a Taranto,* «Sefer Yuhasin», XXVIII (2012), pp. 113-16.

2012c *Inni sinagogali e usi penitenziali nella Puglia ebraica dei secoli IX-X. Il caso di Oria*, in *Bizantini, Longobardi e arabi in Puglia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2012. pp. 297-316.

COLOMBO, D.

1960 *Le catacombe ebraiche di Venosa*, «Rass. Israel.», XXVI (1960), pp. 446, 447.

COLORNI, V.

1945 *Legge ebraica e leggi locali*, Milano 1945.

1968 *Israeliti*, in *Novissimo digesto italiano*, dir. da A. AZARA, E. EULA, vol. IX, Torino 1968, pp. 203-06.

1980 *Gli ebrei nei territori italiani a Nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, vol. I, pp. 241-307.

COLOTTO, C.

2000 *Vittore III, beato*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, vol. II, pp. 217-22.

CONIGLIO, G.

1946 *Amalfi e il commercio amalfitano nel Medioevo*, Città di Castello 1946 (estr. da «Nuova R. stor.», XXVIII-XXIX, 1944-45).

CONTI, P.M.
1976-78 *Duchi di Benevento e regno longobardo nei secoli VI e VII*, «A. Ist. it. Studi stor.», V (1976-78), pp. 221-81.

CONTICELLO DE SPAGNOLIS, M.
1993 *Una testimonianza ebraica a Nuceria Alfaterna*, in *Ercolano 1738-1988. 250 anni di ricerca archeologica*, a c. di L. FRANCHI DELL'ORTO, Roma 1993, pp. 243-52.

CORSI, P.
1979 *La «Vita» di san Nicola e un codice della versione di Giovanni Diacono*, «Nicolaus», VII (1979), pp. 359-80.
1983 *La spedizione italiana di Costante II*, Bologna 1983.
1990 *Da Melo al regno normanno*, in *Storia di Bari. Dalla conquista normanna al ducato sforzesco*, dir. da F. TATEO, Roma, Bari 1990, pp. 5-56.
1991 *Il Mezzogiorno d'Italia tra Roma e Bisanzio*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. GALASSO, R. ROMEO, vol. I/II, Napoli 1991, pp. 325-59.
2001 *La Calabria bizantina: vicende istituzionali e politico-militari*, in *Storia della Calabria medievale*, a c. di A. PLACANICA, vol. I, Roma, Reggio di Calabria 2001, pp. 13-99.
2003 *Ai confini dell'Impero. Bisanzio e la Puglia dal VI all'XI secolo,* Bari 2003.

CORSI, P. - MUSCA, G.
1984 *Il Mezzogiorno dalla riconquista bizantina al regno normanno,* in *Storia della società italiana*, vol. V, Milano 1984, pp. 217-77.

CORTESE, N.
1927 *Il ducato di Sorrento e Stabia ed il suo «territorium»*, «Arch. stor. Prov. Napoletane», n.s., XIII (1927), pp. 5-58.

COSENTINO, S.
2008 *Storia dell'Italia bizantina (VI-XI secolo). Da Giustiniano ai Normanni,* Bologna 2008.

COSTABILE, F.
1988 *Testimonianze paleocristiane e giudaiche da Leucopetra,* «R. stor. calabrese», n.s., IX (1988), pp. 255-65.

COSTAMAGNA, L.
1991 *La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa ionica meridionale della Calabria*, «Mél. Ecole franç. Rome. Moyen Age», CIII (1991), pp. 611-30.
2003 *La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)*, in *I beni culturali ebraici in Italia*, a c. di M. PERANI, Ravennna 2003, pp. 93-118.

COULTER, C.C.
1944 *The Library of the Angevins Kings of Naples*, «Trans. American Philol. Ass.», LXXV (1944), pp. 141-55.

COWDREY, H.E.J.
1972 *The* epistolae vagantes *of Pope Gregory VII*, ed. by H.E.J. COWDREY, Oxford 1972.
1977 *The Mahdia Campaign of 1087,* «English Hist. R.», CCCLXII (1977), pp. 1-29.

1984a *Pope Gregory VII's 'Crusading' Plans of 1074* (1982), ora in ID., *Popes, Monks and Crusaders*, London 1984, X, pp. 27-40.

1984b *The Genesis of the Crusades: the Springs of Western Ideas of the Holy War* (1976), ora in ID., *Popes, Monks and Crusaders*, London 1984, XIII, pp. 9-32.

1986 *L'abate Desiderio e lo splendore di Montecassino. Riforma della Chiesa e politica nell'XI secolo* (1983), trad. it. con pref. di F. AVAGLIANO, Milano 1986.

1998 *Pope Gregory VII. 1073-1085*, Oxford 1998.

COZZA-LUZI, G.

1890 *La Cronaca siculo-saracena di Cambridge*, Palermo 1890.

CRACCO RUGGINI, L.

1968 *Pregiudizi razziali, ostilità politica e culturale, intolleranza religiosa nell'impero romano*, «Athenaeum», n.s., XLVI (1968), pp. 539-52.

1980 *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, vol. I, pp. 15-101.

1983 *Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardo antica*, in *Italia Judaica. Atti del I convegno internazionale*, Roma 1983, pp. 38-65.

2011a *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.Cr.* (1959), in EAD., *Gli ebrei in età tardoantica. Presenze, intolleranze, incontri*, Roma 2011, II, pp. 186-284.

2011b *Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo* (1964), in EAD., *Gli ebrei in età tardoantica. Presenze, intolleranze, incontri*, Roma 2011, III, pp. 926-56.

CREMASCOLI, G.

2012 *Pagani, ebrei ed eretici nel «regimen animarum» di Gregorio Magno* (2009), ora in ID., *Gregorio Magno esegeta e pastore d'anime*, a c. di V. LUNARDINI, Spoleto 2012, pp. 345-62.

CRONE, P. - COOK, M.

1977 *Hagarism. The Making of Islamic World*, Cambridge 1977.

CUOMO, L.

1977 *Antichissime glosse salentine nel Codice ebraico di Parma, De Rossi 138*, «Medioevo romanzo», IV (1977), pp. 185-271.

CUOZZO, E.

1979 *Amato di Montecassino e Amato di Nusco: una stessa persona? Contributo per una ricerca prosopografica dell'«età gregoriana» nell'Italia meridionale*, «Benedictina», XXVI (1979), pp. 323-48.

1989 *«Quei maledetti Normanni». Cavalieri e organizzazione militare nel Mezzogiorno normanno*, Napoli 1989.

1995 *Les évêques d'origine normande en Italie et en Sicilie*, in *Les évêques normands du XIe siécle*, éd. par P. BOUET, F. NEVEUX, Caen 1995, pp. 67-78.

1996 *Normanni. Feudi e feudatari*, Salerno 1996.

1998 *Intorno alla prima contea normanna nell'Italia meridionale*, in *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, a c. di E. CUOZZO, J.-M. MARTIN, Roma, Bari 1998, pp. 171-93.

Cuozzo, E. - Martin, J.-M.

1991 *Documents inédits ou peu connus des archives du Mont-Cassin (VIII*[e]*-X*[e] *siècles*), «Mél. Écol. franç. Rome. Moyen Age», CIII, 1 (1991), pp. 115-210.

Curci, J.

1996 *Un inno di Elia bar Shemaiah da Bari per* Yom Kippur, «Sefer Yuhasin», XII (1996), pp. 3-6.

2008-09 *Un inno d'autore anonimo sulle conversioni forzate nel Mezzogiorno bizantino del IX secolo*, «Sefer Yuhasin», XXIV-XXV (2008-09), pp. 39-42.

2010 *L'Eterno e l'«ombra passante» in un* piut *di Amittai da Oria*, «Sefer Yuhasin», XXVI (2010), pp. 23-26.

Cuscito, G.M.

2018 *Bagdaṭ e la scienza degli astri di Shabbetay Donnolo*, «Sefer Yuhasin», n.s., VI (2018), pp. 27-46.

Cuteri, F.A.

2008-09 *Ebrei e Samaritani a Vibo Valentia in età tardo antica: le testimonianze archeologiche*, «Sefer Yuhasin», XXIV-XXV (2008-09), pp. 17-38.

Da Costa-Louillet, G.

1959-60 *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII*[e]*, IX*[e]*, X*[e] *siècles,* «Byzantion», XXIX-XXX (1959-60), pp. 89-173.

Dagron, G.

1991a *Judaïser*, «Travaux Mémoires», XI (1991), pp. 359-80.

1991b *Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs*, «Travaux Memoires», XI (1991), pp. 347-57.

1996 *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996.

Dagron, G. - Déroche, V.

2010 *Juifs et Chrtétiens en Orient Byzantin*, Paris 2010.

Dahan, G.

1993 *La disputa antigiudaica nel Medioevo cristiano* (1991), Genova 1993.

D'Alessandro, V.

1978a *Lettura di Amato di Montecassino* (1971), poi in Id., *Storiografia e politica nell'Italia normanna*, Napoli 1978, pp. 51-98.

1978b Fidelitas Normannorum. *Note sulla fondazione dello Stato normanno e sui rapporti con il papato* (1969), poi in Id., *Storiografia e politica nell'Italia normanna*, Napoli 1978, pp. 99-220,

1978c *Mezzogiorno, Normanni e papato da Leone IX a Niccolò II*, in Id., *Storiografia e politica nell'Italia normanna*, Napoli 1978, pp. 13-50.

1986 *Amalfi in età normanna*, in *Istituzioni civili e organizzazione ecclesiastica nello Stato medievale amalfitano*, Amalfi 1986, pp. 33-52.

1992 *Nobiltà e parentela nell'Italia normanna*, «Anglo-Norman Stud.», XV (1992), pp. 91-97.

DAN, J.

1996 *La cultura ebraica nell'Italia medievale*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. XI, *Gli ebrei in Italia*, a c. di C. VIVANTI, Torino 1996, pp. 341-58.

D'ANGELA, C.

1974 *Iscrizione giudaica di Taranto*, «Cenacolo», IV (1974), pp. 55-59.

D'ANGELO, E.

2003 *Riscrittura della riscrittura (la scuola napoletana del periodo ducale)*, «Hagiographica», X (2003), pp. 139-60.

2009 *La fondazione dell'Ospedale di Gerusalemme e gli orizzonti mediterranei della cultura di Amalfi medievale*, in Parva pro magnis munera. *Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, éd. par M. GOULLET, Turnhout 2009, pp. 357-96.

2015 *La letteratura alle corti longobarde «minori» (Spoleto, Benevento, Capua, Salerno)*, in *Le corti nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2015, vol. II, pp. 703-66.

DANIEL, N.

1981 *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo* (1975), Bologna 1981.

DE ANGELIS, M.

1923 *Studio sui muri di Salerno verso il mare*, «Arch. stor. Prov. Salerno», III (1923), pp. 100-16.

DE BARTHOLOMAEIS, V.

1935 *Prefazione*, in AMATO DI MONTECASSINO, *Storia de' Normanni*, a c. di ID. («Fonti per la storia d'Italia», 76), Roma 1935, pp. VII-CXIX.

DE BLASIIS, G.

1864-73 *La insurrezione pugliese e la conquista normanna nel secolo 11.*, voll. I-III, Napoli 1864-73.

DE DONATO, V.

1974 *Aggiunte al codice diplomatico barese. Pergamene dell'Archivio della Cattedrale*, «Arch. stor. pugliese», XXVII (1974), pp. 191-232.

DEÉR, J.

1972 *Papsttum und Normannen. Untersuchungen zu ihren Lehnrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen*, Köln, Wien 1972.

DEETERS, W.

1969 Pro salvatione gentis nostrae. *Ein Beitrag zur Geschichte der langobardischen Fürsten von Benevent*, «Quell. u. Forsch.», XLIX (1969), pp. 387-94.

DE FRANCESCO, A.

1909-10 *Origini e sviluppo del feudalesimo nel Molise fino alla caduta della dominazione normanna*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XXXIV (1909), pp. 432-60, 640-71 e XXXV (1910), pp. 70-96, 273-307.

DE' GIOVANNI CENTELLES, G.

2007 *Ruggero I gran conte di Sicilia. 1101-2001* (a c.), Roma 2007.

De Grossis, I.B.
1654 *Catana sacra etc.*, Catanae, ex typ. V. Petronij, 1654.

Delarc, O.
1883 *Les Normandes en Italie depuis les premières invasions jusqu'à l'avènement de s. Gregoire VII*, Paris 1883.

Delaruelle, E.
1980 *Essai sur la formation de l'idée de Croisade* (1941), poi in Id., *L'idée de Croisade au Moyen Âge*, Torino 1980, pp. 1-128.

De Laurentiis, C.
1904 *Il gastaldato e la contea di Teate con la serie de' suoi conti*, «B. Soc. Stor. p. 'Anton Ludovico Antinori' Abruzzi», s. II, XVI (1904), pp. 105-37.

De la Ville sur Yllon, L.
1903 *Le mura e le porte di Napoli*, «Napoli nobilissima», XII (1903), pp. 49-56.

Delehaye, H.
1939 *Hagiographie napolitaine*, «Analecta Bollandiana», LVII (1939), pp. 5-64.

Del Gaizo, M.
1896 *La scuola medica di Salerno studiata nella storia e nelle leggende*, «Atti Accad. pontaniana», XXVI (1896), *Memoria* 2, pp. 1-28.

Dell'Omo, M.
2003 *Guaiferio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LX, Roma 2003, pp. 95-99.
2008 *Desiderio e Montecassino* (2007), ora in Id., *Montecassino medievale. Genesi di un simbolo, storia di una realtà*, Montecassino 2008, pp. 89-100.

Delogu, P.
1964 *«Consors regni»: un problema carolingio*, «B. Ist. stor. ital. Medio Evo», LXXVI (1964), pp. 47-98.
1968 *Strutture politiche e ideologia nel regno di Ludovico II*, «B. Ist. stor. ital. Medio Evo», LXXX (1968), pp. 137-89.
1973 *L'evoluzione politica dei Normanni d'Italia fra poteri locali e potestà universali*, in *Atti del congresso internazionale di studi sulla Sicilia normanna*, Palermo 1973, pp. 51-103.
1977 *Mito di una città meridionale*, Napoli 1977.
1979 *I Normanni in città. Schemi politici ed urbanistici*, in *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II*, Bari 1979, pp. 173-206.
1980 *Il regno longobardo*, in *Storia d'Italia*, dir. da G. Galasso, vol. I, *Longobardi e Bizantini*, Torino 1980, pp. 1-216.
1983 *Idee sulla regalità: l'eredità normanna*, in *Potere, società e popolo tra età normanna ed età sveva*, Bari 1983, pp. 185-214.
1984 *I Normanni in Italia. Cronache della conquista e del regno*, Napoli 1984.
1988a *Il ducato di Gaeta dal IX all'XI secolo. Istituzioni e società*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. Galasso, R. Romeo, vol. II, I, Napoli 1988, pp. 189-236.
1988b *Il principato di Salerno. La prima dinastia*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. Galasso, R. Romeo, vol. II, I, Napoli 1988, pp. 237-77.

1992 *La 'militia Christi' nelle fonti normanne dell'Italia meridionale,* in *'Militia Christi' e Crociata nei secoli XI-XIII,* Milano 1992, pp. 145-62.

DELOGU FRAGALÀ, L.

1968 *Chiesa e vescovo nella Napoli ducale. Per la storia dei rapporti tra Chiesa e Stato a Napoli nel periodo ducale,* Napoli 1968.

DEL TREPPO, M.

1977 *Una città del Mezzogiorno nei secoli IX-XIV. Amalfi: enigma storico o mito storiografico?,* in *Convegno internazionale 14-16 giugno 1973. Amalfi nel Medioevo,* Salerno 1977, pp. 17-175.

DEL TREPPO, M. - LEONE, A.

1977 *Amalfi medioevale,* Napoli 1977.

DEPREUX, P.

2014 *Les Juifs dans le droit carolingien,* in *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries,* ed. by J. TOLAN, Turnhout 2014, pp. 131-52.

DE RENZI, S.

1857 *Storia documentata della scuola medica di Salerno*, Napoli 1857.

DE SAINTE-MARTHE, D.

1874 *Gallia christiana etc.*, ed. P. PIOLIN, vol. XI, Parisiis 1874.

DESWARTE, T.

2006 *Entre historiographie et histoire: aux origines de la guerre sainte en Occident,* in *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*, éd. par D. BALOUP, P. JOSSERAND, Toulouse 2006, pp. 67-90.

DEVOS, P.

1958a *L'œuvre de Guarimpotus hagiographe napolitain,* «Analecta Bollandiana», LXXVI (1958), pp. 151-87.

1958b *Deux œuvres méconnues de Pierre sous-diacre de Naples au Xe siècle: la vie de St. Grégoire le Thaumaturge et la passion de S.te Restitute*, «Analecta Bollandiana», LXXVI (1958), pp. 336-53.

DEVRÉESSE, R.

1937 *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632,* «R. Sciences rel.», XVII (1937), pp. 25-35.

DEVROEY, J.-P. - BROUWER, C.

2000 *La partecipation des Juifs au commerce dans le monde franc (VIe-Xe),* in *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle,* éd. par A. DIERKENS, J.M. SANSTERRE, Genève 2000, pp. 339-74.

DI BRANCO, M.

2011 *Due notizie concernenti l'Italia meridionale dal* Kitab al-ʿuyun wa 'l-ḥada'iq fi aḫbar al-ḥaqa'iq *(Libro delle fonti e dei giardini riguardo la storia dei fatti veridici)*, «Arch. stor. Calabria Lucania», LXXVII (2011), pp. 5-13.

2018 *Strategie di penetrazione islamica in Italia meridionale. Il caso dell'emirato di Bari*, in *Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early Middle Ages. Religious-Cultural Heterogeneity and Competing Powers in Local, Transregional and Universal Dimension*, ed. by K. WOLF, K. HERBERS, Köln, Weimar, Wien 2018, pp. 149-64.

2019 *915. La battaglia del Garigliano. Cristiani e musulmani nell'Italia medievale*, Bologna 2019.

DI BRANCO. M. - WOLF, K.

2014a *Hinderd Passage. The Failed Muslim Conquest of Southern Italy*, «J. Transcultural Med. Stud.», I (2014), pp. 51-74.

2014b *Terra di conquista? I musulmani in Italia meridionale nell'epoca aglabita (184/800-269/909)*, in *«Guerra santa» e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI secolo)*, a c. di IID., Roma 2014, pp. 125-65.

DIEHL, C.

1888 *Études sur l'administration byzatine dans l'Exarchat de Ravenne (568-751)*, Paris 1888.

DI MURO, A.

2009 *Economia e mercato nel Mezzogiorno longobardo (secc. VIII-IX)*, Salerno 2009.

DINA, A.

1899 *L'ultimo periodo del principato longobardo e l'origine del dominio pontificio in Benevento*, Benevento 1899.

DI RESTA, I.

1983 *Capua medievale. La città dal IX al XII secolo e l'architettura dell'età longobarda*, Napoli 1983.

1988 *Il principato di Capua*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. GALASSO, R. ROMEO, vol. II/1, Napoli 1988, pp. 147-87.

DITO, O.

1979 *La storia calabrese e la dimora degli Ebrei in Calabria dal secolo 5. alla seconda metà del secolo 16. Nuovo contributo per la storia della quistione meridionale* (1916), Cosenza 1979.

DOLBEAU, F.

1982 *La vie latine de saint Euthyme: une traduction inédite de Jean, diacre napolitain*, «Mél. École franç. Rome. Moyen Âge, Temps modernes», XCIV, 1 (1982), pp. 315-35.

1989 *Le rôle des intreprètes dans les traducteurs hagiographiques d'Italie du Sud*, in *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris 1989, pp. 145-68.

DÖLGER, F.

1953 *Europas Gestaltung im Spiegel der Fränkisch-Byzantinischen Auseinandersetzung des 9. Jahrhundert*, in ID. *Byzanz und die Europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, pp. 282-369.

DÖNITZ, S.
2013 *Überlieferung und Rezeption des* Sefer Yosippon, Tübingen 2013.

DORMEIER, H.
1979 *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert*, Stuttgart 1979.

DRELL, J.H.
1999 *Cultural Syncretism and Ethnic Identity. The Norman 'Conquest' of Southern Italy and Sicily*, «J. Medieval Hist.», XXV, (1999), pp. 187-202.
2002 *Kinship and Conquest. Family Strategies in the Principality of Salerno during the Norman Period, 1077-1194*, Ithaca, London 2002.

DRESSLER, F.
1954 *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Roma 1954.

DREWS, W.
2016 *Diaspora Jewish Communities in Early Medieval Europe: Structural Conditions for Survival and Expansion*, in *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*, ed. by W. POHL, C. GANTNER, R. PAYNE, Abingdon, New York 2016², pp. 391-401.

DUCÈNE, J.-C.
2018 *L'Europe et les géographes arabes du Moyen Âge (IXe-XVe siècle). «La grande terre» et ses peuples. Conceptualisation d'un espace ethnique et politique*, Paris 2018.

DUCHESNE, L.
1967 *I primi tempi dello stato pontificio* (1898), Torino 1967.

DÜCHTING, I.
2016 *Heiligenverehrung in Süditalien. Studien zum Kult in der Zeit des 8. bis beginnenden 11. Jahrhunderts*, Stuttgart 2016.

DÜMMLER, E.
1960 *Geschichte des ostfränkischen Reiches* (1862), Bde I, II, Hildesheim 1960.

DUPRAZ, L.
1936 *Le capitulaire de Lothaire I, empereur, 'De expeditione contra Sarracenos facienda' et la Suisse romande (847)*, «Z. f. schweizerische Gesch.», XVI (1936), pp. 241-93.

DUPRÉ-THESEIDER, E.
1978 *Lo stanziamento dei Normanni nel Mezzogiorno*, in *L'art dans l'Italie méridionale. Aggiornamento dell'opera di Émile Bertaux*, dir. par A. PRANDI, vol. IV, Roma 1978, pp. 67-89.

DUPRONT, A.
1993 *Guerra santa e cristianità* (1969), poi in ID., *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini* (1987), Torino 1993, pp. 276-99.

ECK, W.
1979 *Die staatliche Organisation Italiens in der hohen Kaiserzeit,* München 1979.

EFTHYMIADIS, S.
2006 *Chrétiens et Sarrasins en Italie méridionale et en Asie Mineure (IXe-XIe siècle). Essai d'étude comparée,* in *Histoire et culture dans l'Italie byzantine. Acquis et*

nouvelles recherches, dir. par A. JACOB, J.-M. MARTIN, G. NOYÉ, Roma 2006, pp. 589-618.

2008 *D'Orient et d'Occident mais étranger aux deux mondes. Messages et reinsegnements tirés de la Vie de Saint Nicolas le Pèlerin* (*BHL 6223*), in Puer Apuliae. *Mélanges offerts à Jean-Marie Martin,* Paris 2008, vol. I, pp. 207-24.

2017 *L'hagiographie grecque de l'Italie (VIIe-XIVe siècle),* in *Hagiographies,* vol. VII, Turnhout 2017, pp. 345-421.

EHRENKREUTZ, A.S.

1964 *Arabic Dinars Struck by the Crusaders: A Case of Ignorance or Economie Subversion?*, «J. Econ. Soc. Hist. Orient», VII (1964), pp. 167-82.

EICKHOFF, E.

1952 *Tema e ducato di Calabria (per la storia dell'organizzazione dell'Italia Meridionale bizantina)*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», XXI (1952), pp. 105-18.

1966 *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland,* Berlin 1966.

ELYA BAR SCHEMAYAH

1977 *The Poems of Elya bar Schemayah,* ed. by Y. DAVID, New York 1977.

ELZE, R.

1973 *Tre* ordines *per l'incoronazione di un re e di una regina del regno normanno di Sicilia,* in *Atti del congresso internazionale di studi sulla Sicilia normanna,* Palermo 1973, pp. 445-59.

1990 *The Ordo for the Coronation of King Roger II of Sicily. An Example of Dating from Internal Evidence,* in *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual,* ed. by J.M. BAK, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990, pp. 165-78.

1995 *Le insegne del potere,* in *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nel Mezzogiorno normanno-svevo,* Bari 1995, pp. 113-30.

1998 *Der normannischer Festkrönungsordo aus Sizilien,* in *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager,* a c. di E. CUOZZO, J.-M. MARTIN, Roma, Bari 1998, pp. 315-27.

ENZENSBERGER, H.

1987 *Cultura giuridica e amministrazione nel regno normanno-svevo,* in *Scuole, diritto e società nel Mezzogiorno medievale d'Italia,* a c. di M. BELLOMO, vol. II, Catania 1987, pp. 169-88.

ERDMANN, C.

1996 *Alle origini dell'idea di crociata* (1935), Spoleto 1996.

ERRICO, F.A.

1906 *Cenni storici sulla città di Oria,* Napoli 1906.

ESPERTI, C.

1773 *Memorie istoriche della città di Caserta,* Napoli, Stamperia Avelliniana, 1773.

FALCO, G.

1947 *Due secoli di storia cassinese* (1929), poi in ID., *Albori d'Europa. Pagine di storia medievale,* Roma 1947, pp. 173-263.

FALKENHAUSEN, V. VON

1968 *Taranto in epoca bizantina,* «Studi mediev.», s. III, IX, I (1968), pp. 133-66.

1969 *A Medieval Neapolitan Document*, «Princeton Univ. Lib. Chronicle», XXX (1969), pp. 171-82.

1975a *Aspetti storico-economici dell'età di Roberto il Guiscardo,* in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, Roma 1975, pp. 115-34.

1975b *Problemi istituzionali, politico-amministrativi ed ecclesiastici della seconda colonizzazione bizantina,* in *La civiltà rupestre nel Mezzogiorno d'Italia*, a c. di C.D. FONSECA, Genova 1975, pp. 45-59.

1977a *I ceti dirigenti prenormanni al tempo della costituzione degli stati normanni nell'Italia meridionale e in Sicilia*, in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a c. di G. ROSSETTI, Bologna 1977, pp. 321-77

1977b *I monasteri greci dell'Italia meridionale e della Sicilia dopo l'avvento dei Normanni: continuità e mutamenti*, in *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale*, a c. di C.D. FONSECA, Taranto 1977, pp. 207-19.

1978 *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo* (1967), Bari 1978.

1979 *I gruppi etnici nel regno di Ruggero II e la loro partecipazione al potere*, in *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II*, Bari 1979, pp. 133-56.

1982 *I Bizantini in Italia,* in *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, pp. 1-136.

1983a *I Longobardi meridionali*, in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II, Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, vol. III, Torino 1983, pp. 251-85.

1983b *Il ducato di Gaeta*, in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II, Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, vol. III, Torino 1983, pp. 347-55.

1983c *Il monachesimo italo-greco e i suoi rapporti con il monachesimo benedettino*, in *L'esperienza monastica e la Puglia*, Galatina 1983, vol. I, pp. 119-35.

1984 *A Provincial Aristocracy: the Byzantine Provinces in Southern Italy (9th-11th Century)*, in *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, ed. by M. ANGOLD, Oxford 1984, pp. 211-35.

1986a *Bari bizantina: profilo di un capoluogo di provincia (secoli IX-XI)*, in *Spazio, società e potere nell'Italia dei Comuni*, a c. di G. ROSSETTI, Napoli 1986, pp. 195-227.

1986b *Il ducato di Amalfi e gli amalfitani fra bizantini e normanni*, in *Istituzioni civili e organizzazione ecclesiastica nello Stato medievale amalfitano*, Amalfi 1986, pp. 9-31.

1987 *Il popolamento: etnìe, fedi, insediamenti*, in *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Bari 1987, pp. 39-73.

1989a *Die Städte im byzantinischen Italien*, «Mél. École franç. Rome. Moyen Age», CI, 2 (1989), pp. 401-64.

1989b *La* Vita *di s. Nilo come fonte storica per la Calabria bizantina*, in *Atti del congresso internazionale su s. Nilo*, Rossano, Grottaferrata 1989, pp. 271-306.

1989c *Réseaux routiers et ports dans l'Italie méridionale byzantine (VIe-XIe s.)*, in *E KATHEMERINE ZOE STO BYZANTIO*, Athena 1989, pp. 711-31.

1991 *Reggio bizantina e normanna*, in *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori*, Soveria Mannelli 1991, pp. 249-82.

1996a *La Chiesa amalfitana nei suoi rapporti con l'impero bizantino (X-XI secolo)*, in *La Chiesa di Amalfi nel Medioevo*, Amalfi 1996, pp. 383-424.

1996b *L'ebraismo dell'Italia meridionale nell'età bizantina (secoli VI-XI)*, in *L'ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541*, Galatina 1996, pp. 25-46.

1996c *Il monastero dei SS. Anastasio ed Elia di Carbone in epoca bizantina e normanna*, in *Il monastero di S. Elia di Carbone e il suo territorio dal Medioevo all'età moderna*, a c. di C.D. FONSECA, A. LERRA, Galatina 1996, pp. 67-87.

1996d *La diocesi di Tursi-Anglona in epoca normanno-sveva terra d'incontro tra greci e latini*, in *Santa Maria di Anglona*, a c. di C.D. FONSECA, V. PACE, Galatina 1996, pp. 27-36.

1998a *Il commercio di Amalfi con Costantinopoli e il Levante nel secolo XII*, in *Amalfi, Genova, Pisa e Venezia. Il commercio con Costantinopoli e il vicino Oriente nel secolo XII*, a c. di O. BANTI, Pisa 1998, pp. 19-38.

1998b *Mileto tra greci e Normanni*, in *Chiesa e società nel Mezzogiorno. Studi in onore di Maria Mariotti*, a c. di P. BORZOMATI, Soveria Mannelli 1998, pp. 109-33.

2002 *The Greek Presence in Norman Sicily. The Contribution of Archival Material*, in *The Society of Norman Italy*, ed. by G.A. LOUD, A. METCALFE, Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 253-88.

2005a *Identità religiose in una società multiculturale: l'Italia meridionale nell'epoca di Giovanni-Ovadiah*, in *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, a c. di A. DE ROSA, M. PERANI, Firenze 2005, pp. 25-44.

2005b *Il monastero degli amalfitani sul Monte Athos*, in *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*, a c. di S. CHIALÀ, L. CREMASCHI, Bose 2005, pp. 101-18.

2007 *Tra Occidente e Oriente: Otranto in epoca bizantina*, in *Otranto nel Medioevo tra Bisanzio e l'Occidente*, a c. di H. HOUBEN, Galatina 2007, pp. 13-50.

2009a *L'επαρχία delle Saline in epoca bizantina e normanna*, in *Calabria bizantina. Luoghi e circoscrizioni amministrative*, s.l. 2009, pp. 89-105.

2009b *Straßen und Verkehr im byzantinischen Süditalien 6. bis 11. Jahrhundert*, in *Die Welt der europäischen Straßen. Von der Antike bis in die Frühe Neuzeit*, hrsg. von T. SZABÓ, Köln, Weimar, Wien 2009, pp. 119-37.

2010a *Gli amalfitani nell'Impero bizantino*, in *Amalfi and Byzantium*, ed. by E.G. FARRUGIA, Roma 2010, pp. 17-44.

2010b *Una babele di lingue: a chi l'ultima parola? Plurilinguismo sacro e profano nel regno normannosvevo*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», LXXVI (2010), pp. 16-25.

2011 *In Italia per la carriera. Funzionari e militari di origine orientale nell'Italia meridionale bizantina*, in *Bisanzio e le periferie dell'impero*, a c. di R. GENTILE MESSINA, Acireale, Roma 2011, pp. 103-24.

2012a *The Jews in Byzantine Southern Italy*, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Boston 2012, pp. 273-96.

2012b *In Search of the Jews in Byzantine Literature*, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Boston 2012, pp. 871-92.

2012c *Le istituzioni bizantine in Puglia nell'Alto Medioevo*, in *Bizantini, Longobardi e arabi in Puglia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2012, pp. 185-210.

2013a *The Graeco-Byzantine Heritage in the Norman Kingdom of Sicily*, in *Norman Tradition and Transcultural Heritage. Exchange of Cultures in the 'Norman' Peripheries of Medieval Europe*, ed. by S. Burkhardt, T. Foerster, Farnham, Burlington 2013, pp. 57-78.

2013b *Gli ebrei nell'Italia meridionale bizantina (VI-XI secolo)*, in *Gli ebrei nella Calabria medievale. Studi in memoria di Cesare Colafemmina*, a c. di G. De Sensi Sestito, Soveria Mannelli 2013, pp. 21-34.

2016 *Die Capitanata in byzantinischer Zeit*, «Quell. u. Forsch.», XCVI (2016), pp. 35-65.

2018a *The Tyranny of Distance? Die byzantinischen Provinzen in Süditalien und Kostantinopel (7.-11. Jahrhundert)*, in *Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early Middle Ages. Religious-Cultural Heterogeneity and Competing Powers in Local, Transregional and Universal Dimension*, ed. by K. Wolf, K. Herbers, Köln, Weimar, Wien 2018, pp. 185-228.

2018b *Tra Roma e Napoli: Gaeta nel primo Medioevo (VIII-XII secolo)*, in *Gaeta medievale e la sua cattedrale*, a c. di M. D'Onofrio, M. Gianandrea, Roma 2018, pp. 21-29.

Fanning, S.C.

1981 *Lombard Arianism Reconsidered*, «Speculum», LVI (1981), pp. 241-58.

Fasiori, I.

2011 *Un* piyyut *apocalittico di Amittai ben Shefatiah da Oria*, «Sefer Yuhasin», XXVII (2011), pp. 3-19.

2012 *La scuola poetica ebraica di Oria nel secolo IX. Inni per lo* shabbat *di Amittai ben Shefatiah*, Cassano Murge 2012.

Febbraro, S.

2010 *Il quartiere artigianale e la necropoli*, in *Napoli la città e il mare. Piazza Bovio: tra Romani e Bizantini*, Milano 2010, pp. 57-61.

Fedele, P.

1899 *La battaglia del Garigliano ed i monumenti che la ricordano*, «Arch. R. Soc. romana Stor. p.», XXII (1899), pp. 181-211.

1903 *Il catalogo dei duchi di Napoli*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XXVIII (1903), pp. 549-73.

1904 *Il ducato di Gaeta all'inizio della conquista normanna*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XXIX (1904), pp. 50-113.

Feine, H.E.

1942 *Studien zum langobardischen-italienischen Eigenkirchenrecht*, «Z. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch.», XXXI (1942), pp. 1-105.

Felle, A.E.

1993 *Inscriptiones christianae Italiae. Septimo saeculo antiquiores*, vol. VIII, *Regio II. Hirpini*, Bari 1993.

FELLER, L.
1998 *Les Abruzzes médiévales. Territoire, économie et société en Italie centrale du IXe au XIIe siècle*, Roma 1998.

FENIELLO, A.
2011a *Napoli società ed economia (902-1137)*, Roma 2011.
2011b *Sotto il segno del leone. Storia dell'Italia musulmana*, Roma, Bari 2011.
2012 *Poteri pubblici nei ducati tirrenici*, in *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*, vol. II, *Les cadres juridiques et sociaux et les institutions publiques*, par J.-M. MARTIN, A. PETERS-CUSTOT, V. PRIGENT, Roma 2012, pp. 325-42.
2013 *Per la storia del commercio mediterraneo del lino. Il caso napoletano (X-XV secolo)*, «Arch. stor. ital.», CLXXI (2013), pp. 3-18.
2017a *Mercati, mercanti, diritto mercantile in uno spazio di confine: il Mezzogiorno italiano (IX-XII secolo)*, in *La crescita economica dell'Occidente medievale. Un tema storico non ancora esaurito*, Roma 2017, pp. 161-74.
2017b *Mercato della terra e commercio mediterraneo nel versante tirrenico tra X e XI secolo*, in *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*, vol. IV, *Habitat et structure agraire*, par J.-M. MARTIN, A. PETERS-CUSTOT, V. PRIGENT, Roma 2017, pp. 362-82.

FERORELLI, N.
1915 *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino 1915.

FERRANTE, N.
1999 *Santi italo-greci. Il mondo religioso bizantino in Calabria*, Reggio di Calabria 1999^5^.

FERRARI DELLE SPADE, G.
1939 *La legislazione dell'Impero d'Oriente in Italia* (1937), poi in *Italia e Grecia. Saggi su le due civiltà e i loro rapporti attraverso i secoli*, Roma 1939, pp. 225-53.
1956 *Infiltrazioni occidentali nel diritto greco-italico della Monarchia normanna* (1939), poi in ID., *Scritti giuridici*, a c. di S. RICCOBONO, vol. III, Milano 1956, pp. 95-123.

FIACCADORI, G.
1992 *Donnolo, Shabbetay bar Abraham*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XLI, Roma 1992, pp. 213-18.

FIGLIUOLO, B.
1986a *Amalfi e il Levante nel Medioevo*, in *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme*, a c. di G. AIRALDI, B.Z. KEDAR, Genova 1986, pp. 571-664.
1986b *Ancora sui Normanni d'Italia alla prima Crociata*, «Arch. stor. Prov. napoletane», CIV (1986), pp. 1-16.

FIRPO, L.
1985 *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* (a c.), vol. II, I, *Ebraismo e Cristianesimo*, Torino 1985.

FISCHER, J.
1965 *Königtum, Adel und Kirche im Königreich Italien (774-875)*, Bonn 1965.

FLEISCHER, E.
1983 *Hebrew Liturgical Poetry in Italy: Remarks concerning its Emergence and Characteristic*, in *Italia Judaica. Atti del I convegno internazionale*, Roma 1983, pp. 415-26.

FLORI, J.
1990 *Guerre sainte et rétribution spitituelles dans la 2e moitié du XIe siècle*, «R. Hist. eccl.», LXXXV (1990), pp. 617-48.
1992 *La première Croisade. L'Occident chrétien contre l'Islam (aux origines des idéologies occidentales)*, Bruxelles 1992.
1997 *Croisade et gihad*, in *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la Croisade*, Roma 1997, pp. 267-85.
1998 *Croisade et chevalerie. XIe-XIIe siècles*, Bruxelles 1998.
1999 *De Clermont à Jérusalem. La première croisade dans l'historiographie récente (1995-1999)*, «Moyen Âge», CV (1999), pp. 439-55.
2003 *La guerra santa. La formazione dell'idea di Crociata nell'Occidente cristiano* (2001), Bologna 2003.
2007a *Bohémond d'Antioche. Chevalier d'aventure*, Paris 2007.
2007b *L'Islam et la fin des Temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris 2007.
2010a *La fine del mondo nel Medioevo* (2008), Bologna 2010.
2010b *La croix, la tiare et l'épée. La croisade confisquée*, Paris 2010.
2010c *Chroniqueurs et propagandistes. Introduction critique aux sources de la Première Croisade*, Genève 2010.

FODALE, S.
1977 *Il Gran Conte e la sede apostolica*, in *Ruggero il gran conte e l'inizio dello Stato normanno*, Roma 1977, pp. 25-42.
1991 *L'Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, Messina 1991.
1994 *L'Église et les Normands en Italie du Sud et en Sicilie*, in *Les Normands en Méditerranée dans le sillage des Tancrède*, dir. par P. BOUET, F. NEVEUX, Caen 1994, pp. 171-78.
2004 *La politique des Normands face à la pluralité des religions*, in *De la Normandie à la Sicile: réalités, représentations, mythes*, dir. par M. COLIN, M.-A. LUCAS-AVENEL, Saint-Lô 2004, pp. 111-19.

FOLLIERI, E.
1972 *Il culto dei santi nell'Italia greca*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, vol. II, Padova 1972, pp. 553-77.
1974 *I santi della Calabria bizantina*, in *Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture amministrative*, Reggio di Calabria 1974, pp. 71-93.
2006 *I santi dell'Italia greca*, in *Histoire et culture dans l'Italie Byzantine*, dir. par A. JACOB, J.-M. MARTIN, G. NOYÉ, Roma 2006, pp. 95-126.

FONSECA, C.D.
1987a *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo nell'Italia meridionale* (1982), poi in ID., *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1987, pp. 21-50.

1987b *Aspetti istituzionali dell'organizzazione ecclesiastica meridionale dal VI al IX secolo* (1987), poi in ID., *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1987, pp. 3-20.

1987c *La Chiesa di Taranto tra il primo e il secondo millennio* (1969), poi in ID., *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1987, pp. 69-76.

1987d *L'organizzazione ecclesiastica dell'Italia normanna tra l'XI e il XII secolo: i nuovi assetti istituzionali* (1977), poi in ID., *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1987, pp. 77-103.

1987e *Le istituzioni ecclesiastiche dell'Italia meridionale e Ruggero il gran conte* (1977), poi in ID., *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1987, pp. 105-27.

1987f *La prima generazione normanna e le istituzioni monastiche dell'Italia meridionale* (1975), poi in ID., *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1987, pp. 135-46.

1990a *Longobardia minore e Longobardi nell'Italia meridionale*, in Magistra barbaritas. *I barbari in Italia*, Milano 1990², pp. 127-41.

1990b *Roberto il Guiscardo tra Europa, Oriente e Mezzogiorno* (a c.), Galatina 1990.

2006 *Le istituzioni ecclesiastiche e la conquista normanna. Gli episcopati e le cattedrali*, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*, a c. di R. LICINIO, F. VIOLANTE, Bari 2006, pp. 335-48.

2007 *Il gran conte e la riconquista della Sicilia: fu una Crociata?*, in *Ruggero I gran conte di Sicilia. 1101-2001*, a c. di G. DE' GIOVANNI CENTELLES, Roma 2007, pp. 11-24.

FONSECA, C.D. - IEVA, P.

2015 Unde boat mundus quanti fuerit Boamundus. *Boemondo I di Altavilla un normanno tra Occidente e Oriente* (a c.), Bari 2015.

FORCELLINI, F.

1945 *L'impresa di Sicardo contro Amalfi e l'emancipazione politica di questa città dal ducato di Napoli*, «Arch. stor. Prov. napoletane», LXVII (1945), pp. 1-48.

FORMISANO, L. - LEE, C.

1993 *Il 'francese di Napoli' in opere di autori italiani dell'età angioina*, in *Lingue e culture dell'Italia meridionale (1200-1600)*, a c. di P. TROVATO, Roma 1993, pp. 142-58.

FORTIS, U.

2004a *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo*, vol. I, *L'antigiudaismo antico e moderno* (a c.), Torino 2004.

2004b *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo*, vol. II, *L'antisemitismo moderno e contemporaneo* (a c.), Torino 2004.

FOURNIER, P.

1916 *Un groupe des recueils canoniques italiens des Xe et XIe siecles*, «Memoires Inst. nationale France. Acad. Inscr. Belles-Lettres», XL (1916), pp. 120-59.

FRANCE, J.

1991 *The Occasion of the Coming of the Normans to Italy*, «J. Med. Hist.», XVII (1991), pp. 185-205.

1994 *Victory in the East: A Military History of the First Crusade*, Cambridge 1994.

FRANCESCA, E.

1992 *Gli arabi a Benevento e nel Sannio nel corso del secolo IX*, in *Presenza araba e islamica in Campania*, a c. di A. CILARDO, Napoli 1992, pp. 301-14.

FRANCO, A.

2017 *Considerazioni su ambiente e gestione del territorio nella* Longobardia minor *da un inedito giudicato celebrato in Alife nel 973*, «Schola Salernitana. A.», XXII (2017), pp. 41-70.

FREY, J.-B. - LIFSHITZ, B.

1975 *Corpus of Jewish Inscriptions,* New York 1975.

FRUGONI, A.

1969 *La biblioteca di Giovanni III duca di Napoli (dal «prologus» dell'arciprete Leone al «Romanzo di Alessandro»)*, «A. Scuola speciale Archivisti e Bibliotecari Università Roma», IX (1969), pp. 161-71.

FUIANO, M.

1962-63 *La biblioteca di Carlo I d'Angiò*, «Atti Accad. pontaniana», n.s., XII (1962-63), pp. 193-204.

1972 *Napoli nel Medioevo (secoli XI-XIII)* (1957), Napoli 1972.

1985 *Amalfi tra i secoli XI e XII*, «Stud. stor. meridionali», V (1985), pp. 45-67.

1986 *Spiritualità e cultura a Napoli nell'Alto Medioevo* (1961), Napoli 1986.

GABRIELI, F.

1961 *Ibn Hawqal e gli arabi di Sicilia*, «R. Studi orientali», XXXVI (1961), pp. 245-53.

1979 *Storia, cultura e civiltà degli Arabi in Italia*, in ID., U. SCERRATO, *Gli Arabi in Italia. Cultura, contatti e tradizioni,* Milano 1979, pp. 13-269.

1987 *Gli arabi in Italia,* in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1987, pp. 19-27.

GALANTE, G.A.

1913 *Un sepolcreto giudaico recentemente scoperto a Napoli*, «M. R. Accad. Archeol. Lett. Belle Ar. Napoli», II (1912), pp. 231-45.

GALANTE, M.

1984 *Nuove pergamene del monastero femminile di S. Giorgio di Salerno*, vol. I, Altavilla Silentina 1984.

GALASSO, E.

1963 *L'antica comunità israelitica di Benevento*, poi in ID., *Saggi di storia beneventana*, Benevento 1963, pp. 83-106.

GALASSO, G.

1959 *Il commercio amalfitano nel periodo normanno*, in *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, Napoli 1959, vol. I, pp. 81-104.

1975 *Le città campane nell'alto Medioevo* (1959-60), poi in ID., *Mezzogiorno medievale e moderno*, Torino 1975, pp. 61-136.

GALDI, A.
2014 *La «Scuola» medica salernitana, gli ebrei e la* Cronica Elini, «Sefer Yuhasin», n.s., II (2014), pp. 107-39.

GALLINA, M.
2006 *Gli stanziamenti della conquista. Resistenze e opposizioni*, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*, a c. di R. LICINIO, F. VIOLANTE, Bari 2006, pp. 151-79.

GALLO, A.
1937 *I diplomi dei principi longobardi di Benevento, di Capua e di Salerno nella tradizione cassinese*, «B. Ist. stor. ital Medioevo», LII (1937), pp. 1-79.
1938 *Aversa normanna*, Napoli 1938.

GAMBER, K.
1957 *Die mittelitalienisch-beneventanischen Plenarmissalien. Das Messbuchtypus des Metropolitangebiets von Rom im 9./10. Jahrhundert*, «Sacris erudiri», IX (1957), pp. 265-85.
1964 *La liturgia delle diocesi dell'Italia centromeridionale dal IX all'XI secolo*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII)*, Padova 1964, pp. 145-56.

GANTNER, C.
2018 *«Our Common Enemies Shall Be Annihilated». How Louis II's Relations with the Byzantine Empire Shaped his Policy in Southern Italy*, in *Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early Middle Ages. Religious-Cultural Heterogeneity and Competing Powers in Local, Transregional and Universal Dimension*, ed. by K. WOLF, K. HERBERS, Köln, Weimar, Wien 2018, pp. 295-314.

GAPOSSCHKIN, M.C.
2017 *Invisible Weapons: Liturgy and the Making of Crusade Ideology*, Ithaca, London 2017.

GARDENAL, G.
2001 *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Brescia 2001.

GARGANO, G.
1989 *Stranieri ad Amalfi nel Medioevo*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», IX, 18 (1989), pp. 135-40.
1991 *Le origini della nobiltà nello Stato medievale amalfitano*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., I, 2 (1991), pp. 7-35.
1992 *La stirpe ducale di Musco Comite*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., II, 4 (1992), pp. 9-32.
2005 *Gli amalfitani nel Mediterraneo*, in *Tra Roma e Gerusalemme nel Medio Evo*, a c. di M. OLDONI, Salerno 2005, vol. III, pp. 673-93.
2004-08 *La nobiltà aristocratica amalfitana al tempo della repubblica autonoma (839-1131)*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., XIV, 27-28 (2004), pp. 9-50; XV, 29 (2005), pp. 57-101; XV, 30 (2005), pp. 77-110; XVI, 31-32 (2006), pp. 9-64; XVII, 33-34 (2007), pp. 55-74; XVIII, 35 (2008), pp. 9-36.

2014 *Amalfi e il Mediterraneo medievale*, in P. NATELLA, Funduq. *Repertorio dei fondaci amalfitani d'Oltremare*, Amalfi 2014, pp. 7-89.

2017 Opulenta societas. *Gli Amalfitani in età normanna (1131-1194)*, Amalfi 2017.

GARRUCCI, R.

1883 *Cimitero ebraico di Venosa*, «Civiltà catt.», s. XII, I (1883), pp. 707-20.

GARUFI, C.A.

1940 *Per la storia dei monasteri di Sicilia nel tempo normanno*, «Arch. stor. Sicilia», VI (1940), pp. 1-96.

GASPARRI, S.

1978 *I duchi longobardi*, Roma 1978.

1984 *L'Italia meridionale contesa tra bizantini, longobardi, franchi, saraceni*, in *Storia della società italiana*, vol. V, Milano 1984, pp. 169-97.

1988 *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. GALASSO, R. ROMEO, vol. II/I, Napoli 1988, pp. 85-146.

1991 *Gregorio Magno e l'Italia meridionale*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, Roma 1991, pp. 77-101.

1995 *La frontiera in Italia (sec. VI-VIII). Osservazioni su un tema controverso*, in *Città, castelli, campagne nei territori di frontiera (secoli VI-VII)*, a c. di G.P. BROGIOLO, Mantova 1995, pp. 9-19.

2012 *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato*, Roma, Bari 2012.

GASQUET, A.

1888 *L'empire byzantin et la monarchie franque. Études byzantines*, Paris 1888.

GAY, J.

1917 *L'Italia meridionale e l'Impero bizantino. Dall'avvento di Basilio I alla resa di Bari ai Normanni (867-1071)* (1904), Firenze 1917.

GEISEL, C.

1998 *Die Juden im Frankenreich. Von der Merowingern bis zum Tode Ludwigs des Frommen*, Frankfurt a.M. 1998.

1999 *Das Konzil von Meaux-Paris (845/846) als Zäsur in der Geschichte des europäischen Judentums*, in *Quellen, Kritk, Interpretation. Festgabe zum 60. Geburstag von Hubert Mordek*, hrsg. von T.M. BUCK, Frankfurt a.M. 1999, pp. 89-115.

GERBINO, C.

1991-92 *Appunti per un'edizione dell'agiografia di Lentini*, «Byzantinische Z.», LXXXIV-LXXXV (1991-92), pp. 26-36.

GERMINARIO, F.

2010 *Costruire la razza nemica. La formazione dell'immaginario antisemita tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, Torino 2010.

GEULA, A.

2013 *Midrašim nell'Italia meridionale*, in *Gli ebrei nel Salento (IX-XVI sec.)*, a c. di F. LELLI, Galatina 2013, pp. 43-74.

GIAMPAOLA, D.
2004 *Dagli studi di Bartolommeo Capasso agli scavi della metropolitana: ricerche sulle mura di Napoli e sull'evoluzione del paesaggio costiero*, «Napoli nobilissima», s. V, V (2004), pp. 35-56.

GIARDINA, A.
1986 *Le due Italie nella forma tarda dell'Impero*, in *Società romana e impero tardo-antico*, vol. I, a c. di ID., Roma, Bari 1986, pp. 1-36.
1993 *La formazione dell'Italia provinciale*, in *Storia di Roma*, dir. da A. SCHIAVONE, vol. III, I, Torino 1993, pp. 51-68.

GIER, A.
1977 *Der Sünder als Beispiel. Zu Gestalt und Funktion hagiographischer Gebrauchstexte anhand der Theophiluslegende*, Frankfurt a.M., Bern, Las Vegas 1977.

GIESE, W.
1968 In Iudaismum lapsus est. *Jüdische Proselytenmacherei im frühen und hohen Mittelalter (600-1300)*, «Hist. Jb.», LXXXVIII (1968), pp. 407-18.

GIL, M.
1974 *The Râdhânite Merchants and the Land of Râdhân*, «J. Econ. Soc. Hist. Orient», XVII (1974), pp. 299-328.
1983 *The Jews in Sicily under Muslim Rule in the Light of the Geniza Documents*, in *Italia Judaica*, Roma 1983, pp. 87-134.

GILCHRIST, J.
1988 *The Papacy and War againist the 'Saracens' 795-1216*, «Int. Hist. R.», X (1988), pp. 174-97.
1993 *The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades* (1988), poi in ID., *Canon Law in the Age of Reform, 11th-12th Centuries*, Aldershot, Brookfield 1993, XII pp. 9-24.

GIORDANO, A.
2015 *Le pergamene dell'Archivio diocesano di Salerno (841-1193)*, Battipaglia 2015.

GIORDANO, C. - KAHN, I.
1979 *Gli ebrei a Pompei, Ercolano,* Stabia *e nelle città della* Campania Felix, Napoli 1979.

GIRGENSOHN, D.
1969 *Boemondo I*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XI, Roma 1969, pp. 117-24.
1972 *Dall'episcopato greco all'episcopato latino nell'Italia meridionale*, in *La Chiesa greca in Italia dell'VIII ai XVI secolo*, Padova 1972, vol. I, pp. 25-43.

GIUNTA, F.
1974 *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna*, nuova ed. Palermo 1974.

GLYKATZI-AHRWEILER, H.
1960 *Recherches sur l'administration de l'empire byzantin aux IXe-XIe siècles*, «B. Correspondance hellénique», LXXXIV (1960), pp. 1-109.
1966 *Byzance et la mer,* Paris 1966.

Goetschel, R.

2007 *Obadyah, le prosélyte normand*, in *La religion que j'ai quittée*, éd. par D. Toller, Paris 2007, pp. 87-92.

Goitein, S.D.

1967-71 *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*, vols I-II, Berkeley, Los Angeles, London 1967-71.

1971 *Sicily and Southern Italy in the Cairo Geniza Documents*, «Arch. Stor. Sicilia orientale», LXVII (1971), pp. 9-33.

1973 *Letters of Medieval Jewish Traders* (ed.), Princeton 1973.

1980 *Ebrei e Arabi nella storia* (1974), Roma 1980.

2002 *Una società mediterranea*, Milano 2002.

Golb, N.

1965 *Notes on the Conversion of European Christian to Judaism in the Eleventh Century*, «J. Jewish Stud.», XVI (1965), pp. 69-74.

1973 *A Judaeo-Arabic Court Document of Syracuse. A.D. 1020*, «J. Near Eastern Stud.», XXXII (1973), pp. 105-23.

1975 *Dove avvenne la conversione al giudaismo del proselito Obadiah di Oppido?*, in *Antiche civiltà lucane*, a c. di P. Borraro, Galatina 1975, pp. 217-25.

1983 *Aspects of Geographical Knowledge among the Jews of the Earlier Middle Ages*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto 1983.

2005a *Le memorie autobiografiche di Ovadiah il proselito da Oppido Lucano e la lettera di Baruk ben Yshaq di Aleppo*, introduzione e versione italiana a c. di Id., in *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, a c. di A. De Rosa, M. Perani, Firenze 2005, pp. 245-74.

2005b *La conversione di Giovanni-Ovadiah al giudaismo nel suo contesto storico, con particolare riferimento ai documenti della Genizah del Cairo*, in *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, a c. di A. De Rosa, M. Perani, Firenze 2005, pp. 67-91.

Golb, N. - Pritsak, O.

1982 *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca, London 1982.

Goldberg, J.L.

2012 *Trade and Istitutions in the Medieval Mediterranean: The Geniza Merchants and their Business World*, Cambridge 2012.

Gonzáles Salinero, E.

1995 *Teodorico el Grande, Casiodoro y los judíos: tolerancia jurídica y polémica antijudía*, «Cassiodorus», IV (1998), pp. 247-55.

Graboïs, A.

1983 *La Chrétienté dans la conscience juive en Occident aux Xe-XIIe siècles*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente. Coscienza e strutture di una società*, Milano 1983, pp. 303-38.

1996 *La Terre Sainte à la veille de la première Croisade*, in *Il Concilio di Piacenza e le Crociate*, Piacenza [1996], pp. 273-83.

GRANIER, T.
1996 *Napolitains et Lombards aux VIIe-XIe siècles. De la guerre des peuples à la «guerre de saints» en Italie du Sud*, «Mél. École franç. Rome. Moyen Age», CVIII, 2 (1996), pp. 403-50.
2001 *Les échanges culturels dans l'Italie méridionale du haut Moyen Âge: Naples, Bénévent et le Mont-Cassin aux VIIIe-XIIe siècles*, in *Les échanges culturels au Moyen Âge*, Dunkerque 2001, pp. 89-105.
2007 *La captivité de l'empereur Louis II à Bénévent (13 août-17 septembre 871) dans les sources des IXe-Xe siècles: l'écriture de l'histoire, de la fausse nouvelle au récit exemplare*, in *Faire l'événement au Moyen Âge*, dir. par C. CAROZZI, H. TAVIANI-CAROZZI, Aix-en-Provence 2007, pp. 13-39.
2008 *Les moines «grecs» de Saints-Serge-et-Bacchus et Saints-Théodore-et-Sébastien dans la société napolitaine des VIIème-XIIème siècles*, in *Vivre en société au Moyen Age. Occident chrétien VIème-XVème siècle*, éd. par C. CAROZZI. D. LE BLÉVEC, H. TAVIANI-CAROZZI, Marseille 2008, pp. 197-218.
2015 *Quel héritage byzantin dans les traductions hagiographiques sud-italiennes du Haut Moyen-Âge*, in *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*, vol. III, éd. par S. BRODBECK, J.-M. MARTIN, A. PETERS-CUSTOT, V. PRIGENT, Roma 2015, pp. 203-17.

GRAYZEL, S.
1968 *The Jews and the Roman Law*, «Jewish Quart. R.», LIX (1968), pp. 93-117.

GRÉGOIRE, R.
1972 *Le Mont-Cassin dans la réforme de l'église de 1049 à 1122*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milano 1972, pp. 21-53.
2007 *I* Dialogi *di Desiderio abate di Montecassino (†1087)* (1992), ora in ID., *Storia e agiografia a Montecassino*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 2007, pp. 175-92.

GRELLE, F.
1994 *Patroni ebrei in città tardoantiche*, in *Epigrafia e territorio. Politica e società*, vol. III, a c. di M. PANI, Bari 1994, pp. 139-58.

GROSSI, V.
1977 *Sull'origine degli «improperia» nella liturgia del Venerdì Santo*, in *Dimensioni drammatiche della liturgia medievale*, Roma 1977, pp. 203-16.

GÜDEMANN, M.
1884 *Geschichte des Erziehungwesen und der Cultur der abendländischen Juden*, Wien 1884.

GUÉRET-LAFERTÉ, M.
2011 *Introduction*, in AIMÉ DU MONT-CASSIN, *Ystoire de li Normant*, éd. par ID., Paris 2011, pp. 9-230.

GUERRIERI, F.F.
1900 *Possedimenti temporali e spirituali dei benedettini di Cava in Terra d'Otranto. Notizie storiche ricavate da documenti della Badia Cavense (secoli XI-XVIII)*, Trani 1900.

GUERRIERI, G.

1895 *Riccardo Senescalco signore di Mottola e di Castellaneta*, Trani 1895.

1899 *Il conte normanno Riccardo Siniscalco (1085-1115) e i monasteri benedettini cavensi in Terra d'Otranto (sec. XI-XIV)*, Trani 1899.

GUICHARD, P. - SÉNAC, P.

2000 *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin. Milieu X^e-milieu XIIIe*, Paris 2000.

GUILLAUME, P.

1877 *Essai historique sur l'abbaye de Cava*, Cava de' Tirreni 1877.

GUILLOU, A.

1974 *Italie méridionale byzantine ou byzantins en Italie méridionale?*, «Byzantion», XLIV (1974), pp. 153-90.

1976 *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976.

1976a *Il modello di vita insegnato nel mondo protobizantino (sec. VIII)*, in ID., *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976, pp. 7-42.

1976b *Greci d'Italia meridionale e di Sicilia nel Medioevo: i monaci* (1963), poi in ID., *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976, pp. 261-79.

1978a *Città e campagna nell'Italia meridionale bizantina (VI-XI secc.). Dalle collettività rurali alla collettivoità urbana*, in *Halitat-Strutture-Territorio*, a c. di C.D. FONSECA, Galatina 1978, pp. 27-40.

1978b *L'Italie byzantine du IXe au XIe siècle*, in *L'art dans l'Italie méridionale. Aggiornamento dell'opera di Émile Bertaux*, dir. A. PRANDI, vol. IV, Roma 1978, pp. 3-48.

1980 *L'Italia bizantina dall'invasione longobarda alla caduta di Ravenna*, in *Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, vol. I, *Longobardi e Bizantini*, Torino 1980, pp. 219-338.

1983 *L'Italia bizantina dalla caduta di Ravenna all'arrivo dei Normanni*, in *Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, vol. III, *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Torino 1983, pp. 3-126.

1986 *Nomi, cognomi e soprannomi nella Calabria bizantina*, in *Calabria bizantina. Istituzioni civili e topografia storica*, Roma, Reggio di Calabria 1986, pp. 121-30.

1989 *L'Italie byzantine. Un modèle culturel de province*, «Mél. École franç. Rome. Moyen Age», CI, 2 (1989), pp. 629-39.

GUILLOU, A. - HOLTZMANN, W.

1961 *Zwei Katepansurkunden aus Tricarico*, «Quellen u. Forsch.», XLI (1961), pp. 1-28.

GUILLOU, A. - TCHÉRÉMISSINOFF, K.

1976 *Note sur la culture arabe et la culture slave dans le katépanat d'Italie (X^e-XIe s.)*, «Mél. École franç. Rome. Moyen Âge, Temps modernes», LXXXVIII, 2 (1976), pp. 677-92.

HAMILTON, B.

2007 *Pope John X (914-928) and the Antecedents of the First Crusade*, in In laudem Hierosolymitani. *Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, ed. by I. SHAGRIR, R. ELLENBAUM, J. RILEY-SMITH, Aldershot 2007, pp. 309-18.

Hartmann, L.M.
1889 *Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung im Italien (540-751)*, Leipzig 1889.
1900-03 *Geschichte Italiens im Mittelalter*, Bd. II, 1, 2, Gotha 1900-03.

Hartmann, W.
1989 *Die Synoden der Karolingerzeit in Frankenreich und in Italien*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1989.

Hefele, K.J. - Leclerq, H.
1910 *Histoire des conciles*, vol. III, II, Paris 1910, *Appendice*, V, *Deux conciles tenus dans l'Italie méridionale à la fin du IX*[e] *siècle*, pp. 1222-34.
1911 *Histoire des conciles*, vol. IV, II, Paris 1911.

Heinemann, L. von
1894 *Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sizilien*, Leipzig 1894.

Henze, W.
1909 *Über dem Brief Kaiser Ludwigs II. an den Kaiser Basilius I.*, «Neues Arch.», XXXV (1909), pp. 663-76.

Herbers, K.
2018 *Frühformen des Kreuzzugs in den päpstlichen Verlautbarungen des 9. Jahrhunderts? Konfrontationsszenarien und ihre Hintergründe*, in *Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early Middle Ages. Religious-Cultural Heterogeneity and Competing Powers in Local, Transregional and Universal Dimension*, ed. by K. Wolf, K. Herbers, Köln, Weimar, Wien 2018, pp. 385-401.

Herde, P.
1972 *Il papato e la Chiesa greca nell'Italia meridionale dall'XI al XIII secolo*, in *La Chiesa greca in Italia dell'VIII ai XVI secolo*, vol. II, Padova 1972, pp. 213-24.

Hervé-Commereuc, C.
1994 *Les Normands en Calabre*, in *Les Normands en Méditerranée dans le sillage des Tancrède*, dir. par P. Bouet, F. Neveux, Caen 1994, pp. 77-87.

Heyd, W. von
1866 *Le colonie commerciali degli italiani in Oriente nel Medio Evo*, vol. I, Venezia, Torino 1866.
1913 *Storia del commercio del Levante nel Medio Evo* (1879), Torino 1913.

Heygate, C.
2013 *Marriage Strategies among the Normans of Southern Italy in the Eleventh Century*, in *Norman Expansion: Connections, Continuities and Contrast*, ed. by K.J. Stringer, A. Jotischky, Farnham, Burlington 2013, pp. 165-86.

Hiestand, R.
2002 *Boemondo I e la prima Crociata*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, a c. di G. Musca, Bari 2002, pp. 65-94.

Hirsch, F.
1868 *Amatus von Monte Cassino und seine Geschichte der Normannen*, «Forsch. deutsche Gesch.», VIII (1868), pp. 203-325.

HIRSCH, F. - SCHIPA, M.
1968 *La Longobardia meridionale. Il ducato di Benevento. Il principato di Salerno* (1887-90), a c. di N. ACOCELLA, Roma 1968.

HLAWITSCHKA, E.
1960 *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774-962)*, Freiburg in Br. 1960.
1983 *Die Widonen im Dukat von Spoleto*, «Quell. u. Forsch.», LXIII (1983), pp. 20-92.

HOFFMANN, H.
1967 *Hugo Falcandus und Romuald von Salerno*, «Deutsches Arch.», XXIII (1967), pp. 142-70.
1969 *Die Anfänge der Normannen in Süditalien*, «Quell. u. Forsch.», XLIX (1969), pp. 95-144.
1978 *Langobarden, Normannen, Päpste. Zum Legitimationsproblem in Unteritalien*, «Quell. u. Forsch.», LVIII (1978), pp. 137-80.

HOFMEISTER, A.
1920 *Zur Geschichte Amalfis in der byzantinischen Zeit*, «Byzantinisch-Neugriechische Jb.», I (1920), pp. 94-127.
1923 *Stammreihe der Herzöge von Amalfi aus dem Hause des Muscus comes*, «Byzantinisch-Neugriechische Jb.», IV (1923), pp. 328-39.
1924a *Aus Capri und Amalfi. Der* Sermo de virtute *und der* Sermo de transito s. Constantii *und der Sarazenenzeug von 991*, «Münchener Museum f. Philol. Mittelalters u. Renaissance», IV (1924), pp. 233-72.
1924b *Zur griechische-lateinische Übersetzungsliteratur des früheren Mittelalters*, «Münchener Museum f. Philol. Mittelalters u. Renaissance», IV (1924), pp. 129-53.
1932 *Der Übersetzer Johannes und das Geschlecht Comitis Mauronis in Amalfi*, «Hist. Vjschr.», XXVII (1932), pp. 225-84, 493-508, 831-33.

HOLLENDER, E.
1994 *Il Piyyut italiano. Tradizione e innovazione,* «Rass. mensile Israel», LX (1994), pp. 23-41.

HOLTZ, B.W.
2018 *Rabbi Akiva. L'uomo saggio del Talmud* (2017), Torino 2018.

HOLTZMANN, W.
1956 *Papst-, Kaiser- und Normannenurkunden aus Unteritalien*, «Quellen u. Forsch.», XXXVI (1956), pp. 1-85.
1958 *Sui rapporti fra Normanni e papato*, «Arch. stor. pugliese», XI (1958), pp. 20-35.
1961 *Papsttum, Normannen und griechischen Kirche*, in *Miscellanea Bibliotecae Hertzianae*, München 1961, pp. 69-79.

HOUBEN, H.
1987a *Il saccheggio del monastero di S. Benedetto in Benevento: un ignoto episodio delle incursioni arabe nel Mediterraneo* (1983, 1985), poi in ID., *Medioevo monastico meridionale*, Napoli 1987, pp. 55-66.

1987b *Benevento e Reichenau: contatti tra l'Italia meridionale e l'Alamannia in epoca carolingia* (1983), poi in ID., *Medioevo monastico meridionale*, Napoli 1987, pp. 67-82.

1987c *L'autore delle «Vitae quatuor priorum abbatum Cavensium»* (1985), poi in ID., *Medioevo monastico meridionale*, Napoli 1987, pp. 167-75.

1987d *Roberto il Guiscardo e il monachesimo* (1985), poi in ID., *Medioevo monastico meridionale*, Napoli 1987, pp. 109-27.

1989a *Il principato di Salerno e la politica meridionale dell'Impero d'Occidente* (1987), poi in ID., *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1989, pp. 31-54.

1989b *La «Passio ss. Senatoris, Viatoris, Cassiodori et Dominatae»: un esempio per traduzioni dal greco in latino a Montecassino nel sec. XI* (1988), poi in ID., *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1989, pp. 137-57.

1989c *Malfattori e benefattori, protettori e sfruttatori: i Normanni e Montecassino* (1988), poi in ID., *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1989, pp. 67-85.

1989d *Il monachesimo benedettino e l'affermazione del dominio normannno nel Mezzogiorno* (1988), poi in ID., *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1989, pp. 93-120.

1989e *Il papato, i Normanni e la nuova organizzazione ecclesiastica della Puglia e della Basilicata* (1988), poi in ID., *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1989, pp. 121-35.

1989f *I benedettini e la latinizzazione della Terra d'Otranto* (1988), poi in ID., *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1989, pp. 159-76.

1993 *Die Tolerierung Andersgläubige im normannisch-staufischen Süditalien*, in *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*, hrsg. von O. ENGELS, P. SCHREINER, Sigmaringen 1993, pp. 75-87.

1995a *Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien*, Tübingen 1995.

1995b *La predicazione*, in *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Bari 1995, pp. 253-74.

1996a *Gli ebrei nell'Italia meridionale tra la metà dell'XI e l'inizio del XIII secolo* (1992, 1996), poi in ID., *Medioevo normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996, pp. 193-211.

1996b *Possibilità e limiti della tolleranza religiosa nel Mezzogiorno normanno-svevo* (1993), poi in ID., *Medioevo normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996, pp. 213-42.

1996c *I benedettini in città: il caso di Bari (sec. X-XIII)* (1989, 1991), poi in ID., *Medioevo normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996, pp. 277-98.

1996d *Il monachesimo cluniacense e i monasteri normanni dell'Italia meridionale* (1992), poi in ID., *Medioevo normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996, pp. 7-22.

1996e *Monachesimo e città nel Mezzogiorno normanno-svevo* (1995), poi in Id., *Medioevo normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996, pp. 299-305.

1996f *L'espansione del monachesimo latino in Lucania dopo l'avvento dei Normanni* (1996), poi in Id., *Medioevo normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996, pp. 23-46.

1999a *La Chiesa di Bari alla fine dell'XI secolo*, in *Il Concilio di Bari del 1098*, a c. di S. Palese, G. Locatelli, Bari 1999, pp. 91-108.

1999b *Ruggero II di Sicilia. Un sovrano tra Oriente e Occidente* (1997), Roma, Bari 1999.

2001 *Federico II e gli ebrei*, «Nuova R. stor.», LXXXV, 2 (2001), pp. 325-46.

2002 *Religious Toleration in the South Italian Peninsula during the Norman and Staufen Periods*, in *The Society of Norman Italy*, ed. by G.A. Loud, A. Metcalfe, Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 319-39.

2013a *Between Occidental and Oriental Cultures: Norman Sicily as a 'Third Space'?*, in *Norman Tradition and Transcultural Heritage. Exchange of Cultures in the 'Norman' Peripheries of Medieval Europe*, ed. by S. Burkhardt, T. Foerster, Farnham, Burlington 2013, pp. 19-34.

2013b *I Normanni*, Bologna 2013.

Howe, J.

1997 *Peter Damien and Montecassino*, «R. bénédictine», CVII (1997), pp. 330-51.

Hurlock, K. - Oldfield, P.

2015 *Crusading and Pilgrimage in the Norman World* (eds.), Woodbridge 2015.

Iamalio, A.

1940 *Epitome genealogica della dominazione longobarda di Benevento* (1928), ora in Id., *Saggi di storia benevantana*, Napoli 1940, pp. 23-166.

Iasiello, I.M.

2007 Samnium. *Assetti e trasformazioni di una provincia dell'Italia tardoantica*, Bari 2007.

Idel, M.

2007 *La cabbalà in Italia (1280-1510)*, a c. di F. Lelli, Firenze 2007.

Idris, H.R.

1962 *La Berbérie orientale sous les Zirides. X*e*-XII*e* siècles*, Paris 1962, vols. I-II.

Irshai, O.

2012 *Confronting a Christian Empire: Jewish Life and Culture in the World of Early Byzantium*, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Boston 2012, pp. 17-64.

Jacob, A.

1988 *La reconstruction de Tarente par le Byzantins aux IX*e* et X*e* siècles. A propos de deux inscriptions perdues*, «Quell. u. Forsch.», LXVIII (1988), pp. 1-19.

Jacob, A. - Martin, J.-M.

1999 *La Chiesa greca in Italia (c. 650 – c. 1050)*, in *Storia del cristianesimo*, vol. IV, a c. di G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez (1993), Roma 1999, pp. 367-88.

JACOBY, D.

1994 *Italian Privileges and Trade in Byzantium before the IV*[th] *Crusade. A Reconsideration,* «Anuario Estud. mediev.», XXIV (1994), pp. 349-69.

1995 *Les Italiens en Égypte du XI*[e] *au XIII*[e] *siècle: du comptoir à la colonie?*, in *Coloniser au Moyen Age*, éd. par M. BALARD, A. DUCELLIER, Paris 1995, pp. 76-88.

2008 *Amalfi nell'XI secolo: commercio e navigazione nei documenti della Ghenizà del Cairo,* «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., XVIII, 36 (2008), pp. 81-90.

2012 *The Jews in the Byzantine Economy (Seventh to Mid-Fifteenth Century*), in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures,* Leiden, Boston 2012, pp. 219-55.

2014 *Commercio e navigazione degli amalfitani nel Mediterraneo orientale: sviluppo e declino*, in *Interscambi socio-culturali ed economici fra le città marinare d'Italia e l'Occidente dagli osservatorî mediterranei*, a c. di B. FIGLIUOLO, P.F. SIMBULA, Amalfi 2014, pp. 89-128.

JACOBY, J.

1975 *Antwort auf einige Fragen über die Râdânîya*, «Islam», LII (1975), pp. 226-38.

JAHN, W.

1989 *Untersuchungen zur normannischen Herrschaft in Süditalien (1040-1100)*, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1989.

JAMISON, E.

1939 *Some Notes on the* Anonymi gesta Francorum*, whit Special Reference to the Norman Contingent from South Italy and Sicily in the First Crusade*, in *Studies in French Language and Mediaeval Literature presented to Professor Mildred K. Pope*, Manchester 1939, pp. 183-208.

JEHEL, G.

2001 *L'Italie et le Maghreb au Moyen Age. Conflits et échanges du VII*[e] *au XV*[e] *siècle*, Paris 2001.

JESTICE, P.G.

2007 *A Great Jewish Conspiracy? Worsening Jewish-Christian Relations and the Destruction of the Holy Sepulcher*, in *Christian Attitudes toward the Jews in the Middle Ages. A Casebook*, ed. by M. FRASSETTO, New York, London 2007, pp. 25-42.

JOHNS, J.

1995 *The Greek Church and the Conversion of Muslim in Norman Sicily?*, «Byz. Forsch.», XXI (1995), pp. 144-57.

2002 *Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Diwan*, Cambridge 2002.

JONES, A.H.M.

1973 *Il tardo impero romano (284-602 d.C.)* (1964), Milano 1973.

JORANSON, E.

1948 *The Inception of the Career of the Normans in Italy: Legend and History*, «Speculum», XXIII, 3 (1948), pp. 353-96.

JORDAN, E.

1922-23 *La politique ecclésiastique de Roger I et les origines de la «légation sicilienne»*, «Moyen Âge», XXXIII (1922), pp. 237-72; XXXIV (1923), pp. 32-65.

JUDIC, B.

2014 *Grégoire le Grand et les Juifs, pratiques juridiques et enjeux théologiques*, in *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, ed. by J. TOLAN, Turnhout 2014, pp. 95-117.

JUSTER, J.

1914 *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, vols. I-II, Paris 1914.

KALMIN, R. - SCHWARTZ, S.

2003 *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire* (eds.), Leuven 2003.

KAMP, N.

1977 *Vescovi e diocesi nell'Italia meridionale nel passaggio dalla dominazione bizantina allo Stato normanno*, in *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale*, a c. di C.D. FONSECA, Taranto 1977, pp. 143-60.

1995 *I vescovi siciliani nel periodo normanno: origine sociale e formazione spirituale*, in *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna*, a c. di G. ZITO, Torino 1995, pp. 63-89.

2002 *The Bishop of Southern Italy in the Norman and Staufen Periods* (1977), ora in *The Society of Norman Italy*, ed. by G.A. LOUD, A. METCALFE, Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 185-96.

KANTOROWICZ, E.H.

2006 *Laudes regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo* (1946), Milano 2006.

KARLYN-HAYTER, P.

1977 *Gregory of Syracuse, Ignatios and Photios*, in A. BRYER, J. HERRIN (eds.), *Iconoclasm*, Birmingham 1977, pp. 141-45.

KATZ, S.

1933 *Pope Gregory the Great and the Jews*, «Jewish Quart. R.», XIV (1933), pp. 113-37.

1993 *The Jews in the Visigotic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul,* Cambridge (Mass.), 1993.

KAUFMANN, D.

1896 *Die Chronik des Achimaaz von Oria (850-1054). Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Süditalien* (ed.), Frankfurt a.M. 1896.

KEDAR, B.Z.

1991 *Crociata e missione. L'Europa incontro a l'Islam* (1984), Roma 1991.

1997 *L'appel de Clermont vu de Jérusalem,* in *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la Croisade,* Roma 1997, pp. 287-94.

2005 *The Voyages of Giuàn-Ovadiah in Syria and Iraq and the Enigma of his Conversion*, in *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, a c. di A. De Rosa, M. Perani, Firenze 2005, pp. 133-48.

Kehr, P.F.
1934 *Die Belehnungen der süditalienischen Normannenfürsten durch die Päpste (1059-1192)*, Berlin 1934 (estr. da «Abhandlungen preuss. Akad.», I).
1962 *Italia pontificia*, ed. W. Holtzmann, voll. I, IX, Berolini 1962.

Kelly, T.F.
1989 *The Beneventan Chant*, Cambridge 1989.
1996 *La liturgia beneventana e la sua musica come testimonianza della cultura longobarda*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, a c. di G. Andenna, G. Picasso, Milano 1996, pp. 239-54.

Kislinger, E.
1997 *Reisen and Verkehrswege zwischen Byzanz und dem Abendland vom neunten bis in die Mitte des elften Jahrhunderts*, in *Byzanz und Abendland im 10. und 11. Jahrhundert*, hrsg. von E. Konstantinou, Köln, Weimar, Wien 1997, pp. 231-57.

Klar, B.
1944 *Megillat Ahimaaz. The Chronicle of Ahimaaz with a Collection of Poems from Byzantine Southern Italy and Additions* (ed.), Jerusalem 1944.

Klewitz, H.W.
1932-33 *Zur Geschichte der Bistumsorganisation Campaniens und Apuliens im 10. und 11. Jahrhundert*, «Quell. u. Forsch.», XXIV (1932-33), pp. 1-16.
1933-34 *Studien über die Wiederherstellung der römischen Kirche in Süditalien durch das Reformspapsttum*, «Quell. u. Forsch.», XXV (1933-34), pp. 105-57.

Kreutz, B.M.
1986 *Amalfi e il mare*, in *Istituzioni civili e organizzazione ecclesiastica nello Stato medievale amalfitano*, Amalfi 1986, pp. 113-28.
1988 *The Ecology of Maritime Success: The Puzzling Case of Amalfi*, «Mediterranean Hist. R.», III (1988), pp. 103-13.
1991 *Before the Normans: Southern Italy in the Ninth and Tenth Centuries*, Philadelphia 1991.
1994 *Ghost Ship and Phantom Cargoes: Reconstruncting Early Amalfitan Trade*, «J. Medieval Hist.», XX (1994), pp. 347-57.

Kristeller, P.O.
1986 *La scuola di Salerno, il suo sviluppo e il suo contributo alla storia della scienza* (1955), poi in Id., *Studi sulla Scuola medica salernitana*, Napoli 1986, pp. 11-96.

Kujawiński, J.
2006 *Le immagini dell'«altro» nella cronachistica del Mezzogiorno longobardo*, «R. stor. ital.», CXVIII (2006), pp. 767-815.
2010 *Alla ricerca del contesto del volgarizzamento della Historia Normannorum di Amato di Montecassino: il manoscritto francese 688 della Bibliothèque nationale de France*, «B. Ist. stor. ital. Medio Evo», CXII (2010), pp. 93-135.

LABBÉ, G.

2012 *L'affirmation de la puissance romaine en Judée (63 a.C.-136 p.C.)*, Paris 2012.

LACERENZA, G.

1989 *L'epitaffio di Abigail da Venosa*, «Henoch», XI (1989), pp. 319-25.

1998a Frustula iudaica Neapolitana, «A. Ist. univ. orientale», LVIII (1998), pp. 334-46.

1998b *Le antichità giudaiche di Venosa. Storia e documenti,* «Arch. stor. Prov. napoletane», CXVI (1998), pp. 293-418.

1999 *L'iscrizione di* Claudia Aster Hierosolymitana, in Biblica et semitica*. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, a c. di L. CAGNI, Napoli 1999, pp. 303-13.

2001 *Per un riesame della presenza ebraica a Pompei*, «Materia giudaica», VII (2001), pp. 99-103.

2004a *Šabbetay Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X* (a c.), Napoli 2004.

2004b *Donnolo e la sua formazione*, in *Šabbetay Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, a c. di ID., Napoli 2004, pp. 45-68.

2004c *Ebraiche liturgie e peregrini* apostuli *nell'Italia bizantina*, in *Una manna buona per Mantova.* Man Tov le-Man Tovah. *Studi in onore di Vittore Colorni*, a c. di M. PERANI, Firenze 2004, pp. 61-72.

2004d *Fra Roma e Gerusalemme. L'immagine di Puteoli e dei Campi Flegrei in Filone Alessandrino e in Flavio Giuseppe*, in *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*, a c. di L. CIRILLO, G. RINALDI, Napoli 2004, pp. 97-128.

2006 *La topografia storica delle giudecche di Napoli nei secoli X-XVI*, «Materia giudaica», XI (2006), pp. 113-42.

2007a *Memorie e luoghi della cultura ebraica*, in *Napoli nel Medioevo. Segni culturali di una città*, Galatina 2007, pp. 59-75.

2007b *Struttura letteraria e dinamiche compositive nel* Sefer massaʿot *di Binyamin da Tudela*, «Materia giudaica», XII (2007), pp. 89-98.

2009a *Il mondo ebraico nella prima età imperiale*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, pt. III, a c. di G. TRAINA, vol. VI, Roma 2009, pp. 417-55.

2009b *I precedenti delle leggi razziali nel mondo antico: analogie, differenze,* in *Atti delle giornate di studio per i settant'anni delle Leggi razziali in Italia*, a c. di ID., R. SPADACCINI, Napoli 2009, pp. 37-45.

2010 *Il mondo ebraico nella tarda antichità,* in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, pt. III, a c. di G. TRAINA, vol. VII, Roma 2010, pp. 351-85.

2012-13 *I rapporti fra cristiani ed ebrei fra tarda Antichità e Medioevo: Napoli come esempio*, «A. Ist. it. Studi stor.», XXVII (2012-13), pp. 1011-24.

2013 *Ebrei a Cosenza nel XII e XIII secolo: note in margine alla Platea di Luca*, in *Gli ebrei nella Calabria medievale. Studi in memoria di Cesre Colafemmina*, a c. di G. DE SENSI SESTITO, Soveria Mannelli 2013, pp. 11-19.

2014 *L'epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo al Medioevo*, in Ketav, Sefer, Miktav. *La cultura scritta tra Basilicata e Puglia*, a c. di M. MASCOLO, Bari 2014, pp. 189-253.

2017 *Un viaggio all'inizio del millennio: la conversione all'ebraismo di Giovanni da Oppido*, «Atti Accad. pontaniana», n.s., LXVI (2017), pp. 63-74.
2018 *Nikolaus Müller e le prime fotografie delle catacombe ebraiche di Venosa*, «Sefer Yuhasin», n.s., VI (2018), pp. 7-26.
2020 *Sulla biografia di Sabbetay Donnolo*, «Sefer Yuhasin», n.s., VIII (2020), pp. 137-50.

LACERENZA, G. - PAGANO, M.
1995 *A proposito delle testimonianze giudaiche di* Nuceria Alfaterna, «Apollo», XI (1995), pp. 64-69.

LACERENZA, G. - SILENO, T.
2019 *Le iscrizioni ebraiche di IX secolo dalla chiesa vecchia della Trinità di Venosa*, «Sefer Yuhasin», n.s., VII (2019), pp. 35-56.

LAHAM COHEN, R.
2020 *The Names of the Jews in Late Ancient Venosa: Latinization, Rejudaization or Rabbinization?*, «Sefer Yuhasin», n.s., VIII (2020), pp. 7-64.

LAMBERT, C.
2010 *La produzione epigrafica dei secoli VIII e IX in Salerno e Benevento*, in *I Longobardi del Sud*, a c. di G. ROMA, Roma 2010, pp. 291-322.

LAMMA, P.
1968 *Il problema dei due Imperi e dell'Italia meridionale nel giudizio delle fonti letterarie dei secoli IX e X* (1959), poi in ID., *Oriente e Occidente nell'Alto Medioevo*, Padova 1968, pp. 231-338.

LANDES, R.
1995 *Relics, Apocalypse and the Deceits of History. Ademar of Chabannes (989-1034)*, Cambridge (Mass.), London 1995.

LAZARD, S.
1998 *Contacts de culture dans l'Italie méridionale: la vulgarization française de l'*Historia Normannorum *d'Aimé du Mont-Cassin*, in *Atti del XXI Congresso internazionale di linguistica e filologia romanza*, a c. di G. RUFFINO, Tübingen 1998, pp. 487-98.

LECCISOTTI, T.
1943 *Due monaci cassinesi arcivescovi di Siponto*, «Japigia», XIV (1943), pp. 155-65.
1973 *Il racconto della dedicazione della basilica desideriana nel codice cassinese 47*, in A. PANTONI, *Le vicende della basilica di Montecassino attraverso la documentazione archeologica*, Montecassino 1973, pp. 219-25.

LECLERQ, J.
1960 *Saint Pierre Damien ermite et homme d'église*, Roma 1960.

LE GOFF, J.
1983 *L'ebreo negli «exempla» medievali: il caso dell'«Alphabetum narrationum»* (1981), poi in ID., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, a c. di F. MAIELLO, Roma, Bari 1983, pp. 145-62.

LEICHT, P.S.

1943a *Gli «Honorati» della «Divisio Ducatus Beneventani»* (1937), poi in ID., *Scritti vari di storia del diritto italiano*, Milano 1943, vol. I, pp. 449-53.

1943b *L'introduzione del feudo nell'Italia Franca e Normanna* (1939), poi in ID., *Scritti vari di storia del diritto italiano*, Milano 1943, vol. I, pp. 496-511.

1996 *Gasindi e vassalli* (1927, 1943), poi in ID., *Studi longobardi*, Udine 1996, pp. 71-86.

LELLI, F.

2004 *Rapporti letterari tra comunità ebraiche dell'impero bizantino e dell'Italia meridionale: studi e ricerche*, «Materia giudaica», IX (2004), pp. 217-30.

2020 *Gli ebrei in Puglia in età normanno-sveva*, in *Oltre l'Alto Medioevo: etnie, vicende, culture nella Puglia normanno-sveva*, Spoleto 2020, pp. 241-58.

LEMERLE, P.

1977 *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977.

LENTINI, A.

1959 *Il poema di Amato su s. Pietro apostolo*, vol. I, Montecassino 1959.

1960a *Alfano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. II, Roma 1960, pp. 253-57.

1960b *Amato di Montecassino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. II, Roma 1960, pp. 682-84.

1988a *Sul viaggio costantinopolitano di Gisulfo di Salerno con l'arcivescovo Alfano* (1959), poi in ID., *Medioevo letterario cassinese. Scritti vari*, a c. di. F. AVAGLIANO, Montecassino 1988, pp. 284-91.

1988b *Ricerche biografiche su Amato di Montecassino* (1955), poi in ID., *Medioevo letterario cassinese*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1988, pp. 307-24.

1988c *Il ritmo «Cives celesti patriae» e il «De duodecim lapidibus» di Amato* (1958), poi in ID., *Medioevo letterario cassinese*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1988, pp. 325-339.

1988d *Gregorio VII nel «De gestis apostolorum» di Amato cassinese* (1956), poi in ID., *Medioevo letterario cassinese*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1988, pp. 340-48.

1988e *Gregorio VII nelle opere di Amato*, poi in ID., *Medioevo letterario cassinese*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1988, pp. 349-64.

1988f *Le odi di Alfano ai principi Gisulfo e Guido di Salerno* (1957), poi in ID., *Medioevo letterario cassinese*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1988, pp. 292-304.

1988g *Note sui monaci-vescovi dei secoli X-XI* (1976), poi in ID., *Medioevo letterario cassinese*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1988, pp. 35-41.

1988h *Alberico di Montecassino nel quadro della riforma gregoriana* (1952), poi in ID., *Medioevo letterario cassinese*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1988, pp. 45-108.

LENTINI, A. - AVAGLIANO, F.

1974 *I carmi di Alfano I arcivescovo di Salerno*, Montecassino 1974.

LEON, H.J.

1954 *The Jews of Venusia*, «Jewish Quart. R.», XLIV (1954), pp. 267-84.

LÉONARD, E.G.
1958 *Normands de Normandie et Normands d'Italie*, «Arch. stor. pugliese», XII (1959), pp. 12-19.

LEONARDI, C.
1967 *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico*, «Studi mediev.», s. III, VIII (1967), pp. 59-192.
1988 *Anastasio Bibliotecario e le traduzioni dal greco nella Roma altomedievale*, in *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, ed. by M.W. HERREN, London 1988, pp. 277-96.

LEONE, A. - PATRONI GRIFFI, F.
1984 *Le origini di Napoli capitale*, Salerno 1984.

LEPORE, E.
1952 *Per la storia economico-sociale di* Neapolis, «Parola del Passato», XXV-XXVII (1952), pp. 301-32.
1967 *La vita politica e sociale*, in *Storia di Napoli*, dir. da E. PONTIERI, vol. I, Napoli 1967, pp. 139-371.

LEVI, I.
1896 *Bari nella Pesikta Rabbati*, «R. Ét. juives», XXXII (1896), pp. 278-82.

LEVI, L.
1962 *Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale*, «Rass. mensile Israel», XX-VIII (1962), pp. 132-54.
1965 *Le iscrizioni della «Catacomba nuova» di Venosa*, «Rass. mensile Israel», XXXI (1965), pp. 358-65.

LÉVY, C.
1979 *L'antijudaisme païen: essai de synthèse*, in *De l'antijudaisme antique à l'antisemitisme contemporain*, éd. par V. NIKIPROWETZKY, Lille 1979, pp. 51-86.

LEWICKI, T.
1978 *Les voies maritimes de la Méditerranée dans le haut Moye Age d'après les sources arabes*, in *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1978, vol. II, pp. 439-69.

LEWIN, A.
2001 *Gli ebrei nell'Impero romano. Saggi vari* (a c.), Firenze 2001.

LEWIS, A.R.
1951 *Naval Power and Trade in the Mediterranean A.D. 500-1100*, Princeton 1951.

LEWIS, B.
1967 *Paltiel: a Note*, «B. School Orient. African Stud.», XXX (1967), pp. 177-81.
1997 *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno* (1995), Roma 1997.
2003 *Semiti e antisemiti. Le origini dell'odio arabo per gli ebrei* (1986, 1999), Milano 2003.

LIBERANOME, D.
1998 *Gli ebrei al tempo di Teodorico e il ruolo della Chiesa di Roma,* «Rass. mensile Israel», LXIV, 3 (1998), pp. 21-39.

LINDER, A.
1987 *The Jews in Roman Imperial Legislation* (ed.), Detroit, Jerusalem 1987.
1997 *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages* (ed.), Detroit, Jerusalem 1997.
2012 *The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire*, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Boston 2012, pp. 149-206.

LIZIER, A.
1907 *L'economia rurale dell'età prenormanna nell'Italia meridionale*, Palermo 1907.

LOBRICHON, G.
1998 *1099. Jérusalem conquise*, Paris 1998.

LOCONSOLE, M.
2000-01 *L'inno «Non tacere, o Signore» di Elia bar Shemaiah da Bari*, «Sefer Yuhasin», XVI-XVII (2000-01), pp. 4-6.
2005-06 *Nostalgia del Tempio in un inno di Eliyah bar Shema'yah da Bari*, «Sefer Yuhasin», XXI-XXII (2005-06), pp. 17-21.

LOEW, E.A.
1980 *The Beneventan Script. A History of the South Italian Minuscule*, ed. by V. BROWN, Roma 1980², voll. I-II.

LOEWENTHAL, E.
1987 *Una cronaca ebraica: il* Sefer Josippon, *l'Italia meridionale e la storia romana*, in *Aspetti della storiografia ebraica*, a c. di F. PARENTE, Roma 1987, pp. 105-24.

LOMBARD, M.
1972a *L'or musulman du VII au XI siècle. Les bases monétaires d'une suprématie économique* (1947), poi in ID., *Espaces et résaux du haut moyen âge,* Paris 1972, pp. 7-29.
1972b *L'évolution urbain pendant le haut moyen âge* (1947), poi in ID., *Espaces et résaux du haut moyen âge*, Paris 1972, pp. 47-72.
1980 *Splendore e apogeo dell'Islam. VIII-XI secolo* (1971), Milano 1980².
2001 *Études d'économie médiévale* (1971-74), vols I-II, Paris 2001².

LONARDO, P.M.
1919 *Gli ebrei in Benevento* (1899), «Vessillo israelitico», LXVII (1919), pp. 286-90, 356-69, 457-60.

LONGO, U.
2020 *Il monachesimo benedettino come fattore di coesione territoriale e l'incontro di tradizioni e usi monastici al tempo della riforma della Chiesa. Nuove ipotesi*, in *Oltre l'Alto Medioevo: etnie, vicende, culture nella Puglia normanno-sveva*, Spoleto 2020, pp. 259-79.

LONGOBARDI
2003 *I Longobardi dei Ducati di Spoleto e Benevento*, voll. I-II, Spoleto 2003.

LOPEZ, R.S.
1965 *L'importanza del mondo islamico nella vita economica europea*, in *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Spoleto 1965, vol. I, pp. 433-60.
1970 *La Sicilia al tempo della conquista normanna*, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, a c. di L. DE ROSA, Napoli 1970, vol. II, pp. 105-22.
1978 *Quaranta anni dopo Pirenne*, in *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1978, vol. I, pp. 15-32.
1987 *The Trade of Medieval Europe: The South*, in *Cambridge Economic History of Europe*, vol. II, ed. by M.M. POSTAN, E. MILLAR, Cambridge 1987, pp. 306-401.

LORÉ, V.
2008 *Monasteri, principi, aristocrazie. La Trinità di Cava nei secoli XI e XII*, Spoleto 2008.
2013 *La chiesa del principe. S. Massimo di Salerno nel quadro del Mezzogiorno longobardo*, in *Ricerca come incontro. Archeologi, paleografi e storici per Paolo Delogu*, a c. di G. BARONE, A. ESPOSITO, C. FROVA, Roma 2013, pp. 103-24.
2014 *Poteri locali e congregazioni monastiche. Cava e Montecassino a confronto*, in *Riforma della Chiesa, esperienze monastiche e poteri locali. La badia di Cava nei secoli XI-XII*, Firenze 2014, pp. 119-34.

LOUD, G.A.
1979 *Abbot Desiderius of Montecassino and the Gregorian Papacy*, «J. Eccl. Hist.», XXX (1979), pp. 305-26.
1985 *Church and Society in the Norman Principality of Capua. 1058-1197*, Oxford 1985.
1999a *How 'Norman' was the Norman Conquest of Southern Italy* (1981), poi in ID., *Conquerors and Churchmen in Norman Italy*, Aldershot 1999, II, pp. 13-34.
1999b *Byzantine Italy and the Normans* (1988), poi in ID., *Conquerors and Churchmen in Norman Italy*, Aldershot 1999, III, pp. 215-33.
1999c *Betrachtungen über die normannische Eroberung Süditaliens* (1998), poi in ID., *Conquerors and Churchmen in Norman Italy*, Aldershot 1999, IV, pp. 115-31.
1999d *Continuity and Change in Norman Italy: The Campania during the Eleventh and Twelfth Centuries* (1996), poi in ID., *Conquerors and Churchmen in Norman Italy*, Aldershot 1999, V, pp. 313-43.
1999e *Church and Churchmen in Age of Conquest: Southern Italy 1030-1130* (1992), poi in ID., *Conquerors and Churchmen in Norman Italy*, Aldershot 1999, VIII, pp. 37-53.
1999f *The Abbey of Cava, its Property and Benefactors in the Norman Era* (1987), poi in ID., *Conquerors and Churchmen in Norman Italy*, Aldershot 1999, XI, pp. 143-77.
1999g *Norman Italy and the Holy Land* (1992), poi in ID., *Conquerors and Churchmen in Norman Italy*, Aldershot 1999, XIV, pp. 49-51.
2000a *The Age of Robert Guiscard. Southern Italy and the Norman Conquest*, Harlow 2000.

2000b *The Norman Counts of Caiazzo and the Abbey of Montecassino* (1981), ora in ID., *Montecassino and Benevento in the Middle Ages*, Aldershot, Burlington, Singapore, Sidney 2000, IV, pp. 199-217.

2000c *A Lombard Abbey in a Norman World: St Sophia, Benevento, 1050-1200* (1997), ora in ID., *Montecassino and Benevento in the Middle Ages*, Aldershot, Burlington, Singapore, Sidney 2000, VIII, pp. 273-306.

2002 *The Papacy and the Rulers of Southern Italy, 1058-1198*, in *The Society of Norman Italy*, ed. by ID., A. METCALFE, Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 151-84.

2004a *Amatus of Montecassino and his 'History of the Normans'*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a c. di G. ANDENNA, H. HOUBEN, Bari 2004, vol. II, pp. 715-26.

2004b *Introduction*, in AMATUS OF MONTECASSINO, *The History of the Normans*, transl. by P.N. DUNBAR, Woodbridge 2004, pp. 3-38.

2007 *The Latin Church in Norman Italy*, Cambridge 2007.

LOWE, E.A.

1972 *Paleographical Papers. 1907-1965*, Oxford 1972, vols. I-II.

LUCÀ, S.

1993 *I Normanni e la 'rinascita' del sec. XII*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», LX (1993), pp. 1-91.

LUCAS-AVENEL, M.-A.

2004 *Les populations de Sicile et le conquérants normands vus par Geoffroi Malaterra*, in *De la Normandie à la Sicile: réalités, représentations, mythes*, dir. par EAD., M. COLIN, Saint-Lô 2004, pp. 49-66.

LUCCHESI, G.

1972 *Per una vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche*, in *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, voll. I-II, Cesena 1972.

LUZZATI, M.

1999 *Gli ebrei e le Crociate: osservazioni, da una prospettiva italiana, su un tema storiografico*, in *Verso Gerusalemme*, a c. di F. CARDINI, M. BELLOLI, B. VETERE, Galatina 1999, pp. 151-59.

LUZZATI LAGANÀ, F.

1982 *Le firme greche nei documenti del Ducato di Napoli*, «Studi mediev.», s. III, XXIII (1982), pp. 729-52.

1983 *Il Ducato di Napoli*, in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II, Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, vol. III, Torino 1983, pp. 327-38.

1989 *Tentazioni iconoclaste a Napoli*, «R. Studi bizantini e neoellenici», n.s., XXVI (1989), pp. 99-115.

1992 *Società e potere nella Napoli protobizantina attraverso l'epistolario di Gregorio Magno*, «B. Badia greca Grottaferrata», n.s., XLVI (1992), pp. 101-36.

1996 *Catechesi e spiritualità nella Vita di s. Nilo di Rossano. Donne, ebrei e «santa follia»*, «Quad. stor.», XCIII (1996), pp. 709-37.

2003 *La Calabria: un territorio dell'Impero Bizantino,* in *Calabria bizantina*, a c. di V. PACE, Roma 2003, pp. 17-37.

2004 *La figura di Donnolo nello specchio della Vita di s. Nilo di Rossano,* in *Šabbetay Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X,* a c. di G. LACERENZA, Napoli 2004, pp. 69-104.

LUZZATTO, F.

1935 *Iscrizioni ebraiche di Venosa*, «Rass. mensile Israel», X (1935), pp. 203-05.

LUZZI, A.

2004 *La Vita di san Nilo da Rossano tra genere letterario e biografia storica*, in *Les Vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, éd. par P.A. AGAPITOS, P. ODORICO, Paris 2004, pp. 175-89.

MALINGREY, A.M.

1979 *La controverse antijudaïque dans l'oeuvre de Jean Chrysostome d'après les discours* Adversus Judaeos, in *De l'antijudaisme antique à l'antisemitisme contemporain*, éd. par V. NIKIPROWETZKY, Lille 1979, pp. 87-104.

MALLARDO, D.

1940-41 *La diaconia di S. Angelo a Nilo*, corso datt. a. scol. 1940-41.

1947 *La Campania e Napoli nella crisi ariana*, «R. Stor. Chiesa ital.», I (1947), pp. 185-226.

1948 *Giovanni Diacono napoletano*, «R. Stor. Chiesa ital.», II (1948), pp. 317-37.

1987 *Storia antica della Chiesa di Napoli. Le fonti* (1943), ed. a c. di D. AMBRASI, U. DOVERE, Napoli 1987.

2007 *Il calendario marmoreo di Napoli* (1947), a c. di A. ILLIBATO, Napoli 2007.

MANCHIA, G. - SERINI, D.

1991 *Comunità ebraiche e giudecche nella Puglia medievale*, «Studi salentini», LXVIII (1991), pp. 128-75.

MANCONE, A.

1958-59 *Un diploma sconosciuto del principe Gisolfo II*, «B. Arch. paleogr. Ital.», n.s., IV-V (1958-59), pp. 95-100.

MANCUSO, P.

2005 *I manoscritti e i frammenti della cronaca di Ovadiah*, in *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, a c. di A. DE ROSA, M. PERANI, Firenze 2005, pp. 103-17.

2007 Ornamento del mio sposo e popolo della mia fede*: a proposito di un* pizmon *attribuito a Sabbatai Donnolo*, «Sefer Yuhasin», XXIII (2007), pp. 35-44.

MANDALÀ, G.

2014 *La Longobardia, i Longobardi e Pavia nei geografi arabo-islamici del Medioevo*, «Aevum», LXXXVIII (2014), pp. 331-86.

MANN, J.

1872 *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, vol. I, New York 1872.

MANNUCCI, C.

1996 *L'odio antico. L'antisemitismo cristiano e le sue radici*, Milano 1996.

MANSELLI, R.
1965 *La* Respublica Christiana *e l'Islâm*, in *L'Occidente e l'Islâm nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1965, vol. I, pp. 115-48.
1973 *Il papato e l'Italia meridionale da Giovanni VIII ai Normanni*, «Studi romani», XXI (1973), pp. 305-13.
1975 *Roberto il Guiscardo e il Papato*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, Roma 1975, pp 169-88.
1980 *La Chiesa longobarda e le Chiese dell'Occidente*, in *Atti del VI congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, pp. 247-64.
1983a *Boemondo d'Altavilla alla prima Crociata* (1940), poi in ID., *Italia e italiani alla prima Crociata*, Roma 1983, pp. 37-110.
1983b *Problemi politici e sentimenti religiosi sotto le mura d'Antiochia* (1982), poi in ID., *Italia e italiani alla prima Crociata*, Roma 1983, pp. 163-72.
1995 *Aspetti e significati dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII* (1975), poi in ID., *Il secolo XII: religiosità popolare ed eresia*, Roma 1995, pp. 27-46.

MANSI, J.D.
1775 *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (ed.), vol. XX, Venetiis, A. Zatta, 1775.

MARAZZI, F.
2007 *«Ita ut facta videatur Neapoli Panormus vel Africa». Geopolitica della presenza islamica nei domini di Napoli, Gaeta, Salerno e Benevento nel IX secolo*, «Schede mediev.», XLV (2007), pp. 159-202.

MARONGIU, A.
1937 *Gli ebrei di Salerno nei documenti dei secoli X-XIII*, «Arch. stor. Prov. napoletane», n.s., XXIII (1937), pp. 238-66.
1951 *Lo spirito della monarchia normanna nell'allocuzione di Ruggero II ai suoi grandi*, in *Atti del congresso internazionale di diritto romano e storia del diritto*, vol. IV, Milano 1951, pp. 315-27.
1955 *Concezione della sovranità di Ruggero II*, in *Atti del convegno internazionale di studi ruggeriani*, Palermo 1955, pp. 213-33.
1959 *Il regno normanno di Sicilia e le sue istituzioni*, «Arch. stor. pugliese», XII (1959), pp. 3-17.
1977 *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale. Aspetti giuridici e istituzionali*, in *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale*, a c. di C.D. FONSECA, Taranto 1977, pp. 143-60.

MARROU, H.I.
1940 *L'origine orientale des diaconies romaines*, «Mél. Archéol. Hist.», LVII (1940), pp. 95-142.

MARSELLA, B.P.
1952 *«Da Oria viene la parola di Dio». Saggio storico-critico sulla colonia ebraica di Oria Messapica durante il Medio Evo*, Roma 1952.

MARTIN, C.
2014 *Statut des Juifs, statut de libre dans l'Occident du Haut Moyen Âge: l'exemple ibérique*, in *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*, ed. by J. TOLAN, Turnhout 2014, pp. 55-71.

MARTÍN, J.-L.
1996 *Reconquista y Cruzada*, in *Il Concilio di Piacenza e le Crociate*, Piacenza [1996], pp. 247-71.

MARTIN, J.-M.
1980 *Éléments préféodaux dans les principautés de Bénévent et de Capoue (fin du VIIIe siècle-début du XIe siècle): modalités de privatisation du pouvoir*, in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherche*, Roma 1980, pp. 553-86.
1983 *Economia naturale ed economia monetaria nell'Italia meridionale longobarda e bizantina (secoli VI-XI)*, in *Storia d'Italia, Annali 6, Economia naturale, economia monetaria*, a c. di R. ROMANO, U. TUCCI, Torino 1983, pp. 181-219.
1993a *L'ambiente longobardo, greco, islamico e normanno nel Mezzogiorno*, in *Storia dell'Italia religiosa*, vol. I, a c. di G. DE ROSA, T. GREGORY, A. VAUCHEZ, Roma, Bari 1993, pp. 193-242.
1993b *La Pouille du VIe au XIIe siècle*, Roma 1993.
1995a *Le rôle de l'église de Naples dans le Midi. A propos de deux assemblées ecclésiastiques du IXe siècle et de leurs actes*, «Mél. École franç. Rome. Moyen-Âge. Temps modernes», CVII (1995), pp. 39-64.
1995b *Les caractères originaux de l'agriculture amalfitaine (Xe-XIIIe siècles)*, in *Documenti e realtà nel Mezzogiorno italiano in età medievale e moderna. Atti della giornata di studio in memoria di Jole Mazzoleni*, Amalfi 1995, pp. 305-24.
1998 *Léon, archevêque de Calabre, l'Église de Reggio et la lettre de Photius (Grumel-Darrouzès n° 562)*, in Eupsychia. *Mélanges offerts à Hélene Ahrweiler*, Paris 1998, vol. II, pp. 481-91.
1999a *Aristocratie et seigneuries en Italie méridionale aux XIe et XIIe siècles: essai de typologie*, «J. Savantes», (1999), pp. 238-58.
1999b *Le Chiese latine nell'Italia meridionale*, in *Storia del cristianesimo. Religione. Politica. Cultura*, vol. IV, *Vescovi, monaci e imperatori (610-1054)*, a c. di G. DAGRON, P. RICHÉ, A. VAUCHEZ (1993), Roma 1999, pp. 814-19.
2004a *La Longobardia meridionale*, in *II regno dei Longobardi in Italia*, a c. di S. GASPARRI, Spoleto 2004, pp. 327-66.
2004b *Jean, archevêque de Trani et de Siponto, syncelle impérial*, in *Byzance et ses périphéries (mondes grec, balkanique et musulman). Hommage à Alain Ducillier*, Toulouse 2004, pp. 123-30.
2005a *Guerre, accords et frontières en Italie méridionale pendant le haut Moyen Âge.* Pacta de Liburia, Divisio principatus Beneventani *et autre actes*, Roma 2005.
2005b *Hellénisme politique, hellénisme religieux et pseudo-hellénisme a Naples (VIIe-XIIe siècle)*, «Nea Rhome. Rivista di ricerche bizantinistiche», II (2005), pp. 59-77.

2006a *Grégoire le Grand et l'Italie*, in *Histoire et culture dans l'Italie Byzantine*, par A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé, Roma 2006, pp. 239-78.

2006b *Les thèmes italiens: territoire, administration, population*, in *Histoire et culture dans l'Italie Byzantine*, par A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé, Roma 2006, pp. 517-58.

2006c *Les institutions politico-administratives liées à la conquête. Le duché*, in *I caratteri originari della conquista normanna: diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*, a c. di R. Licinio, F. Violante, Bari 2006, pp. 305-33.

2007 *Les bains dans l'Italie méridionale au Moyen Âge (VIIe-XIIIe siècle)*, in *Bains curatifs et bains hygiéniques en Italie dans l'Antiquité au Moyen Âge*, par M. Guérin-Beauvois, J.-M. Martin, Roma 2007, pp. 53-78.

2008 *L'Italia bizantina (641-1071)*, in *Il mondo bizantino*, vol. II, *L'Impero bizantino (641-1204)* (2006), a c. di J.-C. Cheynet, Torino 2008, pp. 513-36.

2012a *Fusion ou decadence: le sort des lignages normands en Italie*, in *Les réseaux familiaux. Antiquité tardive et Moyen Âge*, in memoriam *A. Laiou et É. Patlagean*, Paris 2012, pp. 353-72.

2012b *Les aristocraties des duchés tyrrhéniens (X-XII siècle). Parcours variés de Byzance à l'Occident*, in *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*, vol. II, *Les cadres juridiques et sociaux et les institutions publiques*, par Id., A. Peters-Custot, V. Prigent, Roma 2012, pp. 585-604.

2014 *La politica commerciale del ducato di Amalfi: strutture, mercati e mercanti*, in *Interscambi socio-culturali ed economici fra le città marinare d'Italia e l'Occidente dagli osservatorî mediterranei*, a c. di B. Figliuolo, P.F. Simbula, Amalfi 2014, pp. 16-31.

2016 *Évêchés et monastères «grecs» en Italie méridionale au Moyen Âge (VIIe-XIIIe siècle)*, «R. Mabillon», n.s., XXVII (2016), pp. 5-22.

2017a *Les contrats agraires dans les duchés tyrrhéniens*, in *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*, vol. IV, *Habitat et structure agraire*, par Id., A. Peters-Custot, V. Prigent, Roma 2017, pp. 319-40.

2017b *Peuplement, occupation du sol et rapports sociaux dans les duchés tyrrhéniens*, in *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*, vol. IV, *Habitat et structure agraire*, par Id., A. Peters-Custot, V. Prigent, Roma 2017, pp. 73-89.

Martin, J.-M. - Noyé, G.

1989 *La conquête normande de l'Italie: pouvoir et habitat*, in *État et colonisation au Moyen Âge et à la Renaissance*, éd. par M. Balard, Lyon 1989, pp. 347-64.

1991 *Les villes de l'Italie byzantine (IXe-XIe siècle)*, in *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, vol. II, éd. par V. Kravari, J. Lefort, C. Morrisson, Paris 1991, pp. 27-62.

Martini, E.

1915 *Feudalità e monachesimo cavense in Puglia*, Martina Franca 1915.

Massacre de Najran

2007-10 *Le massacre de Najran. Religion et politique en Arabie du Sud au VIe siècle*, éd. par J. Beauchamp, F. Briquel-Chatonnet, C.J. Robin, vols. I-II, Paris 2007-10.

MATHISEN, R.W.

2014 *The Citizenship and Legal Status of Jews in Roman Law during Late Antiquity (ca. 300-450 CE)*, in *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*, ed. by J. TOLAN, Turnhout 2014, pp. 35-54.

MATTEI CERASOLI, L.

1938-39 *La badia di Cava e i monasteri greci della Calabria superiore*, «Arch. stor. Calabria Lucania», VIII (1938), pp. 167-82 e 264-85; IX (1939), pp. 279-318.

MATTHEW, D.J.A.

1981 *The Chronicle of Romuald of Salerno*, in *The Writing of History in the Middle Ages. Essays Presented to Richard William Southern*, ed. by R.H.C. DAVIS, J.M. WALLACE-HADRILL, Oxford 1981, pp. 239-74.

1997 *I Normanni in Italia* (1992), Roma, Bari 1997.

MAZZARINO, S.

1974 *Si può dire 'Brutium'? La denominazione tardoromana dell'attuale Calabria* (1970), ora in ID., *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, vol. I, Bari 1974, pp. 213-20.

MCCORMICK, M.

2008 *Le origini dell'economia europea. Comunicazioni e commercio. 300-900 d.C.* (2001), Milano 2008.

MEERSSEMAN, G.G.

1964 *Leggende dell'Oriente cristiano nella letteratura e nell'arte figurativa del Medioevo*, in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, pp. 239-48.

MÉNAGER, L.-R.

1957 *Notes et documents sur quelques monastères de Calabre à l'époque normande*, «Byzantinische Z.», L (1957), pp. 7-30 e 321-61.

1958 *Notes sur les codifications byzantines et l'Occident*, in Varia. *Études de droit romain*, vol. III, Paris 1958, pp. 239-303.

1958-59 *L'abbaye bénédictine de la Trinité de Mileto en Calabre à l'époque normande*, «B. Arch. paleografico ital.», n.s., IV-V (1958-59), pp. 9-94.

1959 *Les fondations monastiques de Robert Guiscard, duc de Pouille et de Calabre*, «Quell. u. Forsch.», XXXIX (1959), pp. 1-116.

1960 *Amiratus — Ameras. L'Émirat et les origines de l'Aumirauté (XIe-XIIIe siècles)*, Paris 1960.

1969 *La législation sud-italienne sous la domination normande*, in *I Normanni e la loro espansione in Europa nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1969, pp. 439-96.

1981a *Recueil des actes des ducs normands d'Italie*, vol. I, *Les premiers ducs (1046-1087)*, Bari 1981.

1981b *La «byzantinisation» religieuse de l'Italie méridionale (IXe-XIIe siècles) et la politique monastique des Normands d'Italie* (1959), poi in ID., *Hommes et institutions de l'Italie normande*, London 1981, I, pp. 747-74, 5-40.

1981c *L'institution monarchique dans les États normands d'Italie. Contribution à l'étude du pouvoir royal dans les principautés occidentales aux XIe-XIIe siècles* (1959), poi in ID., *Hommes et institutions de l'Italie normande*, London 1981, II, pp. 303-68.

1981d *Pesanteur et étiologie de la colonisation normande de l'Italie* (1975), poi in Id., *Hommes et institutions de l'Italie normande,* London 1981, IV, pp. 189-214, 260-390, *Add.*, pp. 1-17.

Meomartini, A.

1898 *Benevento. Iscrizione ebraica scoperta nell'abitato*, «Notizie Scavi Antichità», (1898), pp. 78, 79.

Mercati, G.

1937 *Un antisemita bizantino del secolo IX, che era siciliano* (1915), poi in Id., *Opere minori*, vol. III, Città del Vaticano 1937, pp. 441-45.

Merlini, M.

2013 *Apothikon-Amalfion: il monastero benedettino del Monte Athos che dal X al XIII secolo cercò di avvicinare le Chiese cristiane traducendo in latino testi agiografici greci*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., XXIII, 45, 46 (2013), pp. 49-57.

2017 *Un monastero benedettino sul Monte Athos. X-XIII secolo*, Subiaco 2017.

Merores, M.

1911 *Gaeta im frühen Mittelalter*, Gotha 1911.

Metcalfe, A.

2002 *The Muslim of Sicily under Christian Rule,* in *The Society of Norman Italy*, ed. by G.A. Loud, A. Metcalfe, Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 289-318.

2009 *The Muslim of Medieval Italy*, Edinburgh 2009.

2010 *Muslims and Christians in Norman Sicily. Arabic Speakers and the End of Islam*, New York, London 2010.

Miccoli, G.

1959 *Due note sulla tradizione manoscritta di Pier Damiani,* in *Note e discussioni erudite*, a c. di A. Campana, Roma 1959, pp. 9-15.

1999 *«Ecclesiae primitivae forma»* (1960), poi in Id., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI* (1966), Roma 1999^2, pp. 285-383.

Michel, A.

1939a *Amalfi in griechischen Kirchenstreit (1050-1090)*, in *Atti del V congresso internazionale di studi bizantini*, Roma 1939, pp. 32-40.

1939b *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090)*, Roma 1939.

Milano, A.

1963 *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963.

1977 *Gli ebrei in Italia nei secoli XI e XII* (1938), «Rass. mensile Israel», XLIII (1977), pp. 566-637.

Minale, V.M.

2015 *Il diritto bizantino contro gli ebrei: a proposito della legislazione macedone*, «Sefer Yuhasin», n.s., III (2015), pp. 7-29.

Mincione, G.

1967 *«Tractatus de passione Domini facta in civitate Aternensi» di Attone vescovo di Chieti*, «Abruzzo», V, 1 (1967), pp. 99-122.

1967-68 *Le sequenze abruzzesi*, «B. Deputazione abruzzese Stor. p.», LXVI-LXVIII (1976-78), pp. 47-51.

MINIERI RICCIO, C.

1876 *Studii storici fatti sorpa 84 registri angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1876.

1883 *Genealogia di Carlo II d'Angiò re di Napoli*, «Arch. stor. Prov. napoletane», VIII (1883), pp. 5-33, 197-226, 381-96, 587-600.

MIRANDA, E.

1979 *Due iscrizioni greco-giudaiche della Campania*, «Riv. Archeol. cristiana», LV (1979), pp. 337-41.

2004 *Iscrizioni giudaiche nel Napoletano*, in *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*, a c. di L. CIRILLO, G. RINALDI, Napoli 2004, pp. 189-209.

MIRKIN, R. - YEIVIN, L. - SARFATTI, G.B.

1965 *Megillat Ahima'az me'ubbedet u-muggeshet ke-homer le-millon* (edd.), Jerusalem 1965 (in ebraico).

MOMIGLIANO, A.

1987 *Un'autobiografia medievale ebraica* (1981), ora in ID., *Pagine ebraiche*, a c. di S. BERTI, Torino 1987, pp. 117-28.

MONNIER, H. - PLATON, G.

1913-14 *La* Meditatio de nudis pactis, «Nouvelle R. hist. Droit français et étranger», XXXVIII (1913-14), pp. 5-236.

MONTI, G.M.

1942 *Il commercio di Amalfi fuori dall'Italia nell'alto Medioevo* (1940), poi in ID., *L'espansione mediterranea del Mezzogiorno d'Italia e della Sicilia*, Bologna 1942, pp. 15-32.

1985 *Lo stato normanno svevo. Lineamenti e ricerche* (1945), ed. a c. di F.M. DE ROBERTIS, Cassano Murge 1985[2].

MOORE, R.I.

1991 *La persécution. Sa formation en Europe (Xe-XIIIe siècle)*, Paris 1991.

MOR, C.G.

1948 *«Consors regni»: la regina nel diritto pubblico italiano dei secoli IX-X*, «Arch. giur.», CXXXV (1948) pp. 7-32.

1952-53 *L'età feudale (887-1024)*, voll. I-II, Milano 1952-53.

1977 *Contributi alla storia dei rapporti fra Stato e Chiesa al tempo dei Longobardi* (1930), poi in ID., *Scritti di storia giuridica altomedievale*, Pisa 1977, pp. 535-94.

MORDEK, H.

1975 *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die* Collectio vetus Gallica*, die älteste systematische Kanonssammlung des fränkischen Gallien*, Berlin, New York 1975.

MORETUS, H.

1906 *Un opuscule du diacre Adelbert sur s. Martin de Montemassico*, «Analecta Bollandiana», XXV (1906), pp. 243-58.

Morin, G.

1900 *Un concil inédit tenu dans l'Italie méridionale à la fin du IX[e] siècle*, «R. bénédictine», XVII (1900), pp. 143-51.

Morini, E.

2009 *La santità nella Valle delle Saline*, in *Calabria bizantina. Luoghi e circoscrizioni amministrative*, s.l. 2009, pp. 291-323.

Morrisson, C.

1976 *La dévaluation de la monnaie byzantine au XI[e] siècle: essai d'interprétation*, «Travaux Mémoires», VI (1976), pp. 3-48.

Mosse, G.L.

1991 *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo* (1957-90), Firenze 1991.

2009 *Il razzismo in Europa* (1978), Roma, Bari 2009.

Müller, H.

1930 *Topographische und genealogische Untersuchungen zur Geschichte des Herzogtums Spoleto und der Sabina von 800 bis 1100*, Berlin 1930.

Muratori, L.A.

1738 *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, vol. I, Mediolani, ex typographia Societatis palatinae, 1738.

Musca, G.

1978 *L'emirato di Bari. 847-871* (1964), Bari 1978[2].

Musset, L.

1994 *Les circostances de la pénétration normande en Italie du Sud et dans le Monde méditerranéen*, in *Les Normands en Méditerranée dans le sillage des Tancrède*, dir. par P. Bouet, F. Neveux, Caen 1994, pp. 41-50.

Napoli, M.

1996 *Napoli greco-romana* (1959), Napoli 1996.

Nataf, G.

2001 *Les sources païennes de l'antisémitisme*, Paris 2001.

Natella, P.

2010 *Catelia diaconissa di VI secolo e la fondazione del battistero di S. Maria Maggiore in Nocera Campana*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., XX, 39-40 (2010), pp. 7-30.

Navigazione

1978 *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1978.

Nef, A.

2011 *Conquérir et gouverner la Sicilie islamique aux XI[e] et XII[e] siècles*, Roma 2011.

Neubauer, A.

1887 *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes* (ed.), vol. I, Oxford 1887.

1891 *Abou Aharon le Babylonien*, «R. Ét. juives», XVIII (1891), pp. 230-37.

1892 *The Early Settlement of the Jews in Southern Italy*, «Jewish Quart. R.», IV (1892), pp. 606-25.

1895 *Medieval Jewish Chronicles* (ed.), vol. II, Oxford 1895.

NEWTON, F.

1973 *Beneventan Scribes and Subscriptions with a List of Those Known at the Present Time*, «Bookmark», XLIII (1973), pp. 1-35.

1999 *The Scriptorium and Library at Monte Cassino. 1058-1105*, Cambridge 1999.

NIRENBERG, D.

2016 *Antigiudaismo. La tradizione occidentale* (2013), Roma 2016.

NOBILE MATTEI, G.A

2013 *Il problema della qualificazione giuridica della «Divisio Ducatus»*, «Historia et ius», IV (2013), *paper* 2, pp. 1-34.

NOSCHESE, C.

1945 *Coincidenze e contrasti nei rapporti tra Amalfi e Salerno nell'età prenormanna*, «Rass. stor. salernitana», VI (1945), pp. 159-98.

NOY, D.

2005a *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. I (1993), Cambridge 2005.

2005b *Jewish Inscriptions of Western Europe:* addenda et corrigenda, in Hebraica hereditas. *Studi in onore di Cesare Colafemmina*, a c. di G. LACERENZA, Napoli 2005, pp. 123-42.

NOYÉ, G.

1998 *La Calabre entre Byzantins, Sarrasins et Normands*, in *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, a c. di E. CUOZZO, J.-M. MARTIN, Roma, Bari 1998, pp. 90-116.

2000 *Économie et société dans la Calabre byzantine (IVe-VIe siècle)*, «J. Savants», (2000), pp. 209-80.

ODEGAARD, C.E.

1951 *The Empress Engelberge*, «Speculum», XXVI (1951), pp. 77-103.

OHNSORGE, W.

1979a *Byzanz und das Abendland im 9. und 10. Jahrhundert. Zur Entwicklung des Kaiserbegriffes und der Staatsideologie* (1954), ora in ID., *Abendland und Byzanz*, Darmstadt 1979, pp. 1-49.

1979b *Die Entwicklung der Kaiseridee im 9. Jahrhundert und Süditalien* (1958), poi in ID., *Abendland und Byzanz*, Darmstadt 1979, pp. 184-226.

1983 *Basileus, Kaiser und Sarazenen im Jahr 981/2* (1981), poi in ID., *Ost-Rom und der Westen*, Darmstadt 1983, pp. 173-201.

OLDFIELD, P.

2008 *St. Nicholas the Pilgrim and the City of Trani between Greeks and Normans, c. 1090-c. 1140*, «Anglo-Norman Stud.», XXX (2008), pp. 168-81.

2009 *City and Community in Norman Italy*, Cambridge 2009.

2013 *Urban Communities and the Normans in Southern Italy*, in *Norman Expansion. Connections, Continuities and Contrast*, ed. by K.J. STRINGER, A. JOTISCHKY, Farnham, Burlington 2013, pp. 187-206.

OLDONI, M.
1972 *Anonimo salernitano del X secolo*, Napoli 1972.
1977 *Mentalità ed evoluzione della storiografia normanna fra XI e XII secolo in Italia*, in *Ruggero il gran conte e l'inizio dello Stato normanno*, Roma 1977, pp. 139-74.
1978 *Intellettuali cassinesi di fronte ai Normanni (secoli XI-XII)*, in *Miscellanea di storia italiana e mediterranea per Nino Lamboglia*, Genova 1978, pp. 104-25.
1985 *La cultura latina a Salerno nell'alto Medioevo*, «Rass. stor. salernitana», n.s., II, 1 (1985), pp. 39-70.
1987 *La Scuola medica di Salerno nella cultura europea fra IX e XIII secolo*, «Quad. mediev.», XXIII (1987), pp. 74-93.
1993 *Erchemperto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XLIII, Roma 1993, pp. 66-71.

ORLANDIS, J.
1980 *Hacia una mejor comprension del problema judío en el reino visigodo-católico de España*, in *Gli ebrei nell'alto Medioevo*, Spoleto 1980, vol. I, pp. 149-78.

ORWELL, G.
2007 *Diari di guerra*, Milano 2007.

OSTROGORSKY, G.
1975 *Storia dell'impero bizantino* (1963), Torino 1975.

PALMA, M. - SUPINO MARTINI, P.
1987 *Desiderio e s. Pier Damiani: osservazioni su una testimonianza scritta*, «Nuovi A. Scuola Archivisti Univ. Roma», I (1987), pp. 225-29.

PALMAROCCHI, R.
1913 *L'abbazia di Montecassino e la conquista normanna*, Roma 1913.

PALMER, J.T.
2014 *The Apocalypse in the Early Middles Ages*, Cambridge 2014.

PALMIERI, S.
1981 *Mobilità etnica e mobilità sociale nel Mezzogiorno longobardo*, «Arch. stor. Prov. napoletane», s. III, XX (1981), pp. 31-104.
1982 *Reminiscenze gotiche nelle fonti napoletane d'età ducale*, «Κοινονία», VI (1982), pp. 61-72.
1987 *Un esempio di mobilità etnica altomedievale: i Saraceni in Campania*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1987, pp. 597-627.
1995-96 *Una questione di politica estera altomedievale: i Longobardi e Gaeta*, «A. Ist. ital. Studi stor.», XIII (1995-96), pp. 211-54.
1996 *Duchi, principi e vescovi nella Longobardia meridionale*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, a c. di G. ANDENNA, G. PICASSO, Milano 1996, pp. 43-99.
2003 *Paolo Diacono e l'Italia meridionale longobarda. Identità e memoria del ducato di Benevento nella* Historia Langobardorum, in *Studi per Marcello Gigante*, a c. di ID., Bologna 2003, pp. 249-324.
2017 *Il castello di Capuana nel Medioevo*, Napoli 2017.

PALUMBO, P.F.
1967 *La ricostruzione bizantina di Taranto*, «Studi salentini», XXVIII (1967), pp. 391-410.

PANARELLI, F.
1999 *Il Concilio di Bari: Boemondo e la Prima Crociata*, in *Il Concilio di Bari del 1098*, a c. di S. PALESE, G. LOCATELLI, Bari 1999, pp. 145-67.
2005 *Aspetti della molteplicità etnica nel monachesimo del Mezzogiorno normanno*, «Quell. u. Forsch.», LXXXV (2005), pp. 74-95.
2006 *Le istituzioni ecclesiastiche legate alla conquista. I monasteri*, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*, a c. di R. LICINIO, F. VIOLANTE, Bari 2006, pp. 349-69.

PANETTA, R.
1998 *I Saraceni in Italia*, Milano 1998[3].

PANEBIANCO, V.
1981 *Le origini della scuola medica salernitana nella tradizione di codici altomedievali di medicina*, in *Studi salernitani in memoria di Raffaele Cantarella*, a c. di I. GALLO, Salerno 1981, pp. 121-36.

PANSA, G.
1927 *Il rito giudaico della profanazione dell'Ostia e il ciclo della «Passione» in Abruzzo* (1915), ora in ID., *Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo. Studi comparati*, vol. II, Lanciano 1927, pp. 193-216.

PAPADEMETRIOU, G.C.
1990 *Essays on Orthodox Christian – Jewish Relations*, Bristol (Indiana) 1990.

PARENTE, F.
1980 *La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, vol. I, pp. 529-639.
1983 *Il confronto ideologico tra l'Ebraismo e la Chiesa in Italia*, in *Italia Judaica. Atti del I convegno internazionale*, Roma 1983, pp. 303-82.
1996 *La Chiesa e il* Talmud, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. XI, *Gli ebrei in Italia*, a c. di C. VIVANTI, Torino 1996, pp. 524-643.

PARISI, A.F.
1967 *Gli ebrei in Reggio fino al XIII secolo*, «Historia», XX, I-2 (1967), pp. 3-12.
1969 *Ebrei nella Calabria prenormanna e normanna*, in *Atti del 4° congresso storico calabrese*, Napoli 1969, pp. 251-72.

PARKES, J.
1934 *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London 1934.

PATLAGEAN, É.
2009 *Un Medioevo greco. Bisanzio tra IX e XV secolo* (2007), Bari 2009.

PAVONCELLO, J.N.
1988 *R. Izchak ben Malkizedek da Siponto*, «Sefer Yuhasin», IV (1988), pp. 155-56.

Pelagatti, G.
2006 *Dalla «sinagoga di satana» alla nuova Gerusalemme. L'archetipo dell'ebreo deicida e le origini della chiesa di S. Cetteo di Pescara*, «B. Deputazione abruzzese Stor. p.», XCVI (2006), pp. 5-42.
2019 *Gli ebrei a Chieti e nel territorio teatino dall'età prenormanna al viceregno spagnolo*, «Arch. stor. Prov. napoletane», CXXXVII (2019), pp. 107-19.

Pennacchini, L.E.
1941 *Pergamene salernitane (1008-1784),* Salerno 1941.

Perani, M.
2014 *A proposito dell'iscrizione sepolcrale ebraico-latina di Anna figlia di Rabbi Giuliu da Oria*, «Sefer Yuhasin», n.s., II (2014), pp. 65-91.
2017 *Rilettura di* še-le-raglô *nell'epigrafe venosina di Paregorio ben Teodoro dell'anno 829/830*, «Sefer Yuhasin», n.s., V (2017), pp. 149-57.

Perani, M. - Grazi, A.
2006 *La 'scuola' dei copisti ebrei pugliesi (Otranto?) del sec. XI. Nuove scoperte*, «Materia giudaica», XI (2006), pp. 13-34.

Perla, R.
1885 *Del diritto romano giustinianeo nelle province meridionali d'Italia prima delle Assise normanne*, «Arch. stor. Prov. napoletane», X (1885), pp. 130-85.

Perta, G.
2016 *Fragile Borders beyond the Strait. Saracen Raids on the Italians Peninsula (8th-11th century A.D.)*, in *Borders and Conflicts in the Mediterranean Basin*, ed. by G. D'Angelo, M. Ribeiro, Fisciano 2016, pp. 143-57.

Pertusi, A.
1953 *Nuovi documenti sui benedettini amalfitani dell'Athos*, «Aevum», XXVII (1953), pp. 400-29.
1963 *Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'alto Medioevo*, in *Le millénaire du Mont Athos. 963-1963*, Chevetogne 1963, vol. I, pp. 217-51.
1964 *Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'alto Medioevo*, in *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto Medioevo*, Spoleto 1964, pp. 75-134.
1965 *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, pp. 398-417.
1972 *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto Medio Evo*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Padova 1972, vol. II, pp. 473-520.
1977 *Aspetti letterari: continuità e sviluppi della tradizione letteraria greca*, in *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale*, a c. di C.D. Fonseca, Taranto 1977, pp. 63-101.
1994a *Contributi alla storia dei temi bizantini dell'Italia meridionale* (1956), poi in Id., *Scritti sulla Calabria medievale,* Soveria Mannelli 1994, pp. 31-48.
1994b *Il «thema» di Calabria: sua formazione, lotte per la sopravvivenza. Società e clero di fronte a Bisanzio e a Roma* (1975), poi in Id., *Scritti sulla Calabria medievale*, Soveria Mannelli 1994, pp. 49-66.

1994c *La Chiesa greca in Italia* (1973), poi in Id., *Scritti sulla Calabria medievale*, Soveria Mannelli 1994, pp. 67-96.

Peters-Custot, A.

2007 *Les remaniements de la carte diocésaine de l'Italie grecque lors de la conquête normande: une politique de latinisation forcée de l'espace? (1059-1130)*, in *Pouvoir et territorie I (Antiquité – Moyen Âge)*, éd. par P. Rodriguez, Saint-Étienne 2007, pp. 57-75.

2009 *Les grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX[e]-XIV[e] siècle). Une acculturation en douceur*, Roma 2009.

2012 *La Vita di san Nicola di Trani, o la sintesi della santità nell'XI secolo*, in *Bizantini, Longobardi e arabi in Puglia nell'alto Medioevo*, Spoleto 2012, pp. 433-53.

2018 *Il monachesimo italo-greco nel periodo normanno-svevo e la sua evoluzione: ritorno su un processo da (ri)definire*, in *Civiltà a contatto nel Mezzogiorno normanno svevo. Economia Società Istituzioni*, a c. di M. Boccuzzi, P. Cordasco, Bari 2018, pp. 219-39.

Petrucci, A.

1962 *Argiro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. IV, Roma 1962, pp. 127-29.

Petti Balbi, G.

1992 *Lotte antisaracene e 'militia Christi' in ambito iberico*, in *'Militia Christi' e Crociata nei secoli XI-XIII*, Milano 1992, pp. 519-45.

Picard, C.

2017 *Il mare dei califfi. Storia del Mediterraneo musulmano (secoli VII-XII)* (2015), Roma 2017.

Picasso, G.

1983 *Montecassino e la Puglia*, in *L'esperienza monastica e la Puglia*, Galatina 1983, vol. I, pp. 37-53.

1990 *Roberto il Guiscardo 'Fidelis' della Chiesa romana e di Gregorio VII*, in *Roberto il Guiscardo tra Europa, Oriente e Mezzogiorno*, a c. di C.D. Fonseca, Galatina 1990, pp. 29-38.

Picotti, G.B.

1956 *Osservazioni su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico*, in *I Goti in Occidente. Problemi*, Spoleto 1956, pp. 173-226.

Pier Damiani

1988 *Lettere ai monaci di Montecassino*, a c. di A. Granata, Milano 1988.

Pilone, R.

1989 *Il Diplomatico di S. Gregorio Armeno conservato nell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1989.

Piperno, R.

2008 *Sull'antisemitismo. Con un'antologia di testi antiebraici* (1964), Firenze 2008.

Pisanty, V.

2012 *Abusi di memoria. Negare, banalizzare, sacralizzare la Shoah*, Milano, Torino 2012.

2014 *L'irritante questione delle camere a gas. Logica del negazionismo* (1998), Milano 2014.

PISTARINO, G.

1977 *Genova e Amalfi nei secoli XII-XV*, in *Convegno internazionale 14-16 giugno 1973 Amalfi nel Medioevo*, Salerno 1977, pp. 285-347.

POCHETTINO, G.

1921 *L'imperatrice Angelberga*, «Arch. stor. lombardo», XLVIII (1921), pp. 39-149.

1930 *I Langobardi nell'Italia meridionale (570-1080)*, Caserta 1930.

POHL, W.

2004 *Le frontiere longobarde. Controllo e percezioni*, in *La mobilité des personnes en Méditerraneée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, dir. par C. MOATTI, Roma 2004, pp. 225-38.

PÖLNITZ-KEHR, G. VON

1940 *Kaiserin Angilberga. Ein Exkurs zur Diplomatik Kaiser Ludwigs I. von Italien*, «Hist. Jb.», LX (1940), pp. 429-40.

PONCELET, A.

1906 *Vie et miracles de pape s. Léon IX*, «Analecta Bollandiana», XXV (1906), pp. 258-97.

PONTIERI, E.

1964a *Tra i Normanni nell'Italia meridionale*, Napoli 1964².

1964b *Il «Regno» e la sua fondazione* (1930), poi in ID., *Tra i Normanni nell'Italia meridionale*, Napoli 1964², pp. 59-88.

1964c *La crisi di Amalfi medievale* (1935), poi in ID., *Tra i Normanni nell'Italia meridionale*, Napoli 1964², pp. 323-58.

1964d *I Normanni d'Italia e la prima crociata* (1955), poi in ID., *Tra i Normanni nell'Italia meridionale*, Napoli 1964², pp. 359-408.

1964e *L'abbazia benedettina di Sant'Eufemia in Calabria e l'abate Roberto di Grantmesnil* (1926), poi in ID., *Tra i Normanni nell'Italia meridionale,* Napoli 1964², pp. 285-319.

1964f *I primi tempi feudali in Calabria* (1920-21), poi in ID., *Tra i Normanni nell'Italia meridionale*, Napoli 1964², pp. 89-210.

1964g *Sul cosiddetto Comune di Benevento nel Mille* (1933), poi in ID., *Tra i Normanni nell'Italia meridionale,* Napoli 1964², pp. 26-58.

1969 *Il capitolo sui Normanni nella storia d'Italia*, in *I Normanni e la loro espansione in Europa nell'alto Medioevo*, Spoleto 1969, pp. 14-34.

POTESTÀ, G.L.

2014 *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna 2014.

POUPARDIN, R.

1903 *La lettre de Louis II à Basile le Macedonien à propos d'un livre recent,* «Moyen Âge», s. II, VII (1903), pp. 185-202.

1907 *Les institutions politiques et administratives des principautés lombardes de l'Italie méridionale,* Paris 1907.

POZNANSKI, S.
1914 *Sur les fragments de la Guéniza édités par M. E.N. Adler*, «R. Ét. juives», LXVIII (1914), pp. 288-90.

PRATESI, A.
1992 *Alcune diocesi di Puglia nell'età di Roberto il Guiscardo: Trani, Bari e Canosa tra Greci e Normanni* (1975), ora in ID., *Tra carte e notai. Saggi di diplomatica dal 1951 al 1991*, Roma 1992, pp. 173-91.

PRAWER, J.
1979 *The Autobiography of Obadiah the Norman, a Convert to Judaism at the Time of the First Crusade*, in *Studies in Medieval Jewish History and Litterature*, ed. by I. TWERSKY, Cambridge (Mass.) 1979, pp. 114-18.
1998 *Colonialismo medievale. Il regno latino di Gerusalemme* (1972), Roma 1998.

PRIETO DOMÍNGUEZ, O.
2014 *The Mass Conversion of Jews Decreed by Emperor Basil I in 873-4: its Reflection in Contemporary Legal Codes and its Underlying Reasons*, in *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*, ed. by J. TOLAN, Turnhout 2014, pp. 283-310.

PROSPERI, A.
2011 *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma, Bari 2011.

PUGLIESE CARRATELLI, G.
1952 *Napoli antica*, «Parola Passato», XXV-XXVII (1952), pp. 243-68.

QUAGLIARELLA, P.
2005 *Peccato, perdono e salvezza negli ultimi inni di Rabbi Elyah bar Shema'yah da Bari*, Cassano Murge 2005.

RABELLO, A.M.
1978-88 *Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, voll. I-II, Milano 1987-88.
2004 *The Legal Situation of the Jews in Visigotic Arian Spain. Alaric the Second and its «Roman Law of the Visigoths» or* Breviarium Alaricianum, in *Una manna buona per Mantova.* Man Tov le-Man Tovah. *Studi in onore di Vittore Colorni*, a c. di M. PERANI, Firenze 2004, pp. 73-505.

RABINOWITZ, J.J.
1950 *Jewish and Lombard Law*, «Jewish Soc. Stud.», 12 (1950), pp. 299-328.

RABINOWITZ, L.I.
1948 *Jewish Merchant Adventures. A Study of the Radanites*, London 1948.

RACIOPPI, G.
1896 *Il «patto di Arechi» e i «terziatori» della Liburia*, «Arch. stor. prov. Napoletane», XXI (1896), pp. 42-94.

RADERMACHER, L.
1927 *Griechische Quellen zur Faustsage*, «Sitzungsberichte d. Akad. d. Wissenschaften Wien», CCVI, 4 (1927), pp. 153-219.

RADICI DELL'ANTIGIUDAISMO
2000 *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano*, Città del Vaticano 2000.
RAJAK, T. - NOY, D.
1993 *Archysinagogoi. Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue*, «J. Roman Stud.», LXXXIII (1993), pp. 75-93.
RAMBAUX, C.
2011 *La gènese du judaïsme et du christianisme. Les faits et les problèmes dans leur contexte historique*, Bruxelles 2011.

RAMSEYER, V.
1995 *Ecclesiastical Reorganization in the Principality of Salerno in the Late Lombard and Early Norman Period*, «Anglo-Norman Stud.», XVII (1995), pp. 203-22.
2006 *The Transformation of a Religious Landscape. Medieval Southern Italy. 850-1150*, Ithaca, London 2006.
2014 *Vescovi e monasteri nei secoli XI-XII*, in *Riforma della Chiesa, esperienze monastiche e poteri locali. La badia di Cava nei secoli XI-XII*, Firenze 2014, pp. 35-52.

RE, M.
2007 *Il codice lentinese dei santi Alfio, Filadelfo e Cirino. Studio paleografico e filologico*, Palermo 2007.

REINACH SABBADINI, P.
2000 *La cultura ebraica* (ed.), Torino 2000.

RENOUARD, Y.
1981 *Le città italiane dal X al XIV secolo* (1969), voll. I-II, Milano 1981[2].
2009 *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Âge* (1949), éd. par B. GUILLEMAIN, Paris 2009[3].

REYNOLDS, R.E.
1972 *The* De Officiis VII Graduum: *its Origins and Early Medieval Development*, «Mediaeval Stud.», XXXIV (1972), pp. 113-51.

RICCARDI, L.
2013 *«Assenza più acuta presenza». Il perduto mosaico con Ruggero II e Leonzio nella cattedrale di Gerace*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», LXXIX (2013), pp. 81-106.

RILEY-SMITH, J.
1986 *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1986.
1997 *The First Crusaders. 1095-1131*, Cambridge 1997.

RINALDI, O.
1755 *Memorie istoriche della fedelissima città di Capua*, vol. II, Napoli, G. Di Simone, 1755.

RIVERA, C.
1925 *Le conquiste dei primi normanni in Teate, Penne, Apruzzo e Valva*, «B. Deputazione abruzzese Stor. p.», s. III, XVI (1925), pp. 8-40.

RIZZITANO, U.
1965 *Gli arabi in Italia,* in *L'Occidente e l'Islâm nell'alto Medioevo,* Spoleto 1965, vol. I, pp. 93-114.

RIZZO, R.
2012 *Papa Gregorio Magno e gli ebrei in Sicilia,* «Medieval Sophia», XII (2012), pp. 223-51.

RIZZOTTO, M.
2016 *L'ambasceria di Costante II in Cina (641-643): un inedito tentativo di alleanza anti-araba?,* «Porphyra», XXV (2016), pp. 5-25.

ROBIATI BENDAUD, V.
2018 *La stella e la mezzaluna. Breve storia degli ebrei nei domini dell'Islam,* Milano 2018.

ROBIN, C.J.
2004 *Himyar et Israël,* «Comptes-rendus Acad. Inscriptions Belles-Lettres», CXLVIII, 2 (2004), pp. 831-908.
2015 *Le judaïsme de l'Arabie antique* (dir.), Turnhout 2015.

ROBIONY, E.
1901 *Le guerre dei Franchi contro i principi di Benevento,* Napoli 1901.

ROGNONI, C.
2019 Libri legales *e cultura giuridica alla corte di Ruggero II. La testimonianza di un contemporaneo,* in *Dialoghi con Bisanzio. Spazi di discussione, percorsi di ricerca,* a c. di S. COSENTINO, M.E. POMERO, G. VESPIGNANI, Spoleto 2019, vol. II, pp. 943-61.

ROMANO, G. - SOLMI, A.
1940 *Le dominazioni barbariche in Italia (395-888)*, Milano 1940.

RONZANI, M.
2009 *L'organizzazione territoriale delle Chiese*, in *Città e campagna nei secoli altomedievali,* Spoleto 2009, vol. I, pp. 191-218.

ROTH, C.
1966 *The World History of the Jewish People*, s. II, vol. II, *Jews in Christian Europe. 711-1096*, ed. by L.H. LEVINE, London 1966.

ROTMAN, Y.
2012 *Converts in Byzantine Italy. Local Representations of Jewish-Christian Rivalry*, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Boston 2012, pp. 893-922.

ROUCHE, M.
1979 *Les baptêmes forcés des juifs en Gaule Mérovingienne et dans l'Empire d'Orient,* in *De l'antijudaisme antique à l'antisemitisme contemporain,* éd. par V. NIKIPROWETZKY, Lille 1979, pp. 105-24.

ROUSSET, P.
1945 *Les origines et le caractères de la première Croisade*, Neuchâtel 1945.
1957 *Histoire des Croisades*, Paris 1957.

ROVELLI, A.
2013 DNS VICTORIA. *Legende monetali, iconografia e storia nelle coniazioni della Langobardia meridionale del IX secolo*, in *Ricerca come incontro. Archeologi, paleografi e storici per Paolo Delogu*, a c. di G. BARONE, A. ESPOSITO, C. FROVA, Roma 2013, pp. 61-82.

RUBELLIN, M.
2016 *Introduction,* in AGOBARD DE LYON, *Oeuvres*, vol. I («Sources chrétiennes», 583), Paris 2016, pp. 15-97.

RUGGIERO, B.
1973 *Principi, nobiltà e Chiesa nel Mezzogiorno longobardo. L'esempio di S. Massimo di Salerno*, Napoli 1973.
1991a *Per una storia della pieve rurale nel Mezzogiorno medievale* (1975), poi in ID., *Potere, istituzioni, chiese locali: aspetti e motivi del Mezzogiorno medioevale dai Longobardi agli Angioini,* Spoleto 1991, pp. 59-106.
1991b *«Parrochia» e «plebs» in alcune fonti del Mezzogiorno longobardo e normanno* (1974), poi in ID., *Potere, istituzioni, chiese locali: aspetti e motivi del Mezzogiorno medioevale dai Longobardi agli Angioini*, Spoleto 1991, pp. 175-82.
1991c *Il ducato di Spoleto e i tentativi di penetrazione dei Franchi nell'Italia meridionale* (1966-67), poi in ID., *Potere, istituzioni, chiese locali: aspetti e motivi del Mezzogiorno medioevale dai Longobardi agli Angioini,* Spoleto 1991, pp. 1-44.

RUGGINI, L.
1995 *Economia e società nell'«Italia annonaria». Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d.C.* (1961), Bari 1995[2].

RUGO, P.
1978 *Le iscrizioni dei secoli VI-VII-VIII esistenti in Italia,* vol. IV, Cittadella 1978.

RUNCIMANN, S.
1977 *The Emperor Romanus Lecapenus and his Regn. A Study of Tenth-Century Byzantium,* Cambridge 1977.

RUSSO, L.
2009 *Boemondo. Figlio del Guiscardo e principe di Antiochia*, Avellino 2009.
2014a *Boemondo d'Altavilla nella storiografia normanna* (2004), ora in ID., *I Normanni nel Mezzogiorno e il movimento crociato*, Bari 2014, pp. 37-64.
2014b *Boemondo e la prima crociata* (2011), ora in ID., *I Normanni nel Mezzogiorno e il movimento crociato,* Bari 2014, pp. 87-100.
2014c *Ovadiah (Obadiah il Proselito)*, in *Dizionario biografico degli italiani,* vol. LXXX, Roma 2014, pp. 22-23.

RUSSO MAILLER, C.
1982 *La politica meridionale di Ludovico II e il «Rythmus de captivitate Ludovici imperatoris»*, «Quad. mediev.», XIV (1982), pp. 6-27.
1968-83 *Il problema della crisi dei Longobardi meridionali nelle fonti e nello svolgimento storiografico,* «Rass. stor. salernitana», XXIX-XLIII (1968-83), pp. 359-97.
1988 *Il Medioevo a Napoli nell'età ducale (sec. VI-1140)*, Salerno 1988.

SABATINI, F.
1964 *La cultura a Napoli in età angioina*, in *Storia di Napoli*, dir. da E. PONTIERI, vol. IV, II, Napoli 1964, pp. 1-314.

SACKS, J.
2017 *Non nel nome di Dio. Confrontarsi con la violenza religiosa* (2015), Firenze 2017.

SAITTA, B.
1983 *La* civilitas *di Teodorico: rigore amministrativo, tolleranza religiosa e recupero dell'antico,* Roma 1983.
1995 *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, Roma 1995.

SALETTA, V.
1963 *Vita s. Phantini confessoris ex Codice Vaticano Graeco n. 1989 (Basil. XXVIII)*, Roma 1963.
1966 *Cronaca Cassanese del X secolo* (a c.), Roma 1966.
1971 *Gli arabi al Garigliano*, «Studi meridionali», IV (1971), pp. 83-109.

SALLES, C.
1989 *Les communautés juives a Rome au début de l'empire romain,* in *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval,* dir. par D. TOLLET, Paris 1989, pp. 33-39.

SALVATI, C.
1977 *La prassi documentaria nella tradizione dei tre principati longobardi di Benevento, Capua e Salerno*, Napoli 1977.

SALZMAN, M.
1966 *The Chronicle of Ahima'as* (1924), New York 1966.

SANGERMANO, G.
1981 *Caratteri e momenti di Amalfi medievale e del suo territorio*, Salerno, Roma 1981.
1984 *Per la storia dei ducati di Amalfi e Sorrento nel Medioevo. L'ambiente storico e le testimonianze,* «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», IV (1984), pp. 7-53.
1989a *Il ducato di Amalfi,* in *Storia del Mezzogiorno,* dir. da G. GALASSO, R. ROMEO, vol. II, I, Napoli 1989, pp. 281-321.
1989b *Le relazioni tra i ducati di Amalfi e Gaeta,* «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», IX/17 (1989), pp 63-82.
1993 *Amalfi,* in *Itinerari e centri urbani nel Mezzogiorno normanno-svevo,* Bari 1993, pp. 225-48.
2005 *Istituzioni civili e sistema politico nei ducati di Amali e Sorrento (secc. VI-XII)*, «Schola Salernitana. A.», X (2005), pp. 93-156.

SANSTERRE, J.-M.
1985 *Les coryphées des apötres, Rome et la papauté dans les Vies des saints Nil et Barthélemy de Grottaferrata*, «Byzantion», LV (1985), pp. 516-43.

SANTINI, G.
1994 *Problemi relativi alle Assise di Ariano: gli uomini di legge*, in *Le Assise di Ariano. 1140-1990*, a c. di O. ZECCHINO, Ariano Irpino 1994, pp. 89-124.

SARNELLI, P.

1691 *Memorie cronologiche de' vescovi ed arcivescovi della S. Chiesa di Benevento*, Napoli, G. Roselli, 1691.

SAVINO, E.

2005a *Campania tardoantica (284-604 d.C.)*, Bari 2005.

2005b *Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C.*, in Hebraica ereditas. *Studi in onore di Cesare Colafemmina*, a c. di G. LACERENZA, Napoli 2005, pp. 299-313.

2019 *Gli ebrei in Italia meridionale nell'epistolario di Gregorio Magno*, «Sefer yuhasin», n.s., VII (2019), pp. 15-33.

SAVIO, F.

1901 *Pietro suddiacono napoletano, agiografo del secolo X*, Torino 1901 (estr. da «Atti R. Accad. Sci. Torino», XXXVI).

1915 *Giovanni Diacono, biografo dei vescovi napoletani*, «Atti R. Accad. Sci. Torino», L (1915), pp. 304-18.

SAVY, P.

2018 *Autour de la conversion d'Obadiah et de quelques autres (vers 1100). Les pouvoirs face à la conversion à une religion minoritaire*, «Arch. Sc. soc. rel.», CLXXXII (2018), pp. 209-28.

SCADUTO, M.

1947 *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medioevale*, Roma 1947.

SCALTRITO, M.P.

2019 *Siponto diruta e diaspora ebraica. Fatti e personaggi in movimento da Siponto a Salerno tra X e XII secolo*, in *Atti del 39° congresso nazionale sulla preistoria – protostoria – storia della Daunia*, a c. di A. GRAVINA, San Severo 2019, pp. 183-200.

SCANDALIATO, A.

2018 *Gli ebrei nella Sicilia mediterranea tra Bisanzio e l'Islam (VI-XI secolo)*, in *Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early Middle Ages. Religious-Cultural Heterogeneity and Competing Powers in Local, Transregional and Universal Dimension*, ed. by K. WOLF, K. HERBERS, Köln, Weimar, Wien 2018, pp. 101-22.

SCANDONE, F.

1948 *Storia di Avellino*, vol. I, II, Napoli 1948.

SCHAUBE, A.

1915 *Storia del commercio dei popoli latini del Mediterraneo sino alla fine delle Crociate* (1906), Torino 1915.

SCHEIBER, A.

1981 *Geniza Studies*, Hildesheim, New York 1981.

SCHIEFFER, T.

1935 *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meersen (870) bis zum Schisma von 1130*, Berlin 1935.

SCHIPA, M.
1885 *Una data controversa*, «Arch. stor. Prov. Napoletane», X (1885), pp. 750-60.
1888 *A proposito della prossima edizione dell'Ystoire d'Amato*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XIII (1888), pp. 484-510.
1893 *Un preteso dominio pontificio in Napoli*, Napoli 1893.
1895a *La migrazione del nome Calabria*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XX (1895), pp. 23-47.
1895b *Le «Italie» nel Medio Evo (per la storia del nome d'Italia)*, «Arch. stor. Prov. napoletane», XX (1895), pp. 395-441.
1895c *Storia del ducato napolitano*, Napoli 1895.
1909 *Sopra una* Societas *Napoletana dei tempi ducali. Nuova congettura esposta all'Accademia Pontaniana nella tornata del 20 giugno 1909*, estr., Napoli 1909.
1925 *Nobili e popolani in Napoli nel Medioevo in rapporto all'amministrazione municipale*, «Arch. stor. ital.», s. VII, III (1925), pp. 3-44, 187-248.
1929 *Una triade illustre di Montecassino*, in *Casinensia*, Montecassino 1929, vol. I, pp. 157-60.
1931 *Intorno alla popolazione di Napoli nell'alto Medio Evo*, Roma 1931.
1940 *La migrazione del nome «Calabria»*, «Arch. stor. Calabria», I (1912), pp. 1-14, rist. successivamente, ma ampliato, «Rinascenza salentina», VIII (1940), pp. 111-37.
1968 *Storia del principato longobardo di Salerno*, in F. HIRSCH, M. SCHIPA, *La Longobardia meridionale. Il ducato di Benevento. Il principato di Salerno* (1887-90), a c. di N. ACOCELLA, Roma 1968, pp. 87-245.

SCHIRMANN, J.
1933 *Zur Geschichte der hebräischen Poesie in Apulien und Sizilien*, «Mittheil. Forschungsinst. hebr. Dichtung», I (1933), pp. 95-147.
1969 *Gli albori della poesia ebraica in Italia*, «Rass. mensile Israel», XXXV (1969), pp. 187-200.

SCHIRONE, G.R.
2001 *Giudei e giudaismo in Terra d'Otranto*, Cassano Murge 2001.

SCHMIDT, T.
1977 *Alexander II. (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit,* Stuttgart 1977.

SCHMIEDT, G.
1978 *I porti italiani nell'alto Medioevo*, in *La navigazione mediterranea nell'alto Medioevo,* Spoleto 1978, vol. I, pp. 129-254.

SCHOCHER, J.
1935 *Aimé: Ystoire de li Normant. Eine textcritische Untersuchung*, Berlin 1935.

SCHOENFELD, G.
2005 *Il ritorno dell'antisemitismo* (2004), Torino 2005.

SCHOLEM, G.
2008 *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1941), Torino 2008.
2010 *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio* (1970), Milano 2010[6].

SCHREINER, P.
1975 *Die byzantinischen Kleinchroniken* («C.F.H.B.», XII, 1), Wien 1975.

SCHUPFER, F.
1913 *Il diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia*, vol. I, *Le persone, la rappresentanza, i titoli all'ordine e al portatore*, Città di Castello, Roma 1913².

SCHWARZ, U.
1977 *Alle origini della nobiltà amalfitana: i* comites *di Amalfi e le loro discendenza*, in *Convegno internazionale 14-16 giugno 1973. Amalfi nel Medioevo*, Salerno 1977, pp. 367-79.
1978 *Amalfi im frühen Mittelalter (9.-11. Jahrhundert)*, Tübingen 1978.
1992 *Amalfi. Un grande centro commerciale dell'Alto Medioevo*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., II, 4 (1992), pp. 33-41.

SCHWARZFUCHS, S.
2006 *Gli ebrei al tempo delle Crociate* (2005), Milano 2006.

SEGL, P.
1985 *I Saraceni nella politica meridionale degli imperatori germanici nei secoli X e XI*, in *Una grande abbazia altomedievale nel Molise. San Vincenzo al Volturno*, a c. di F. AVAGLIANO, Montecassino 1985, pp. 55-84.

SENECA, F.
1950 *L'avventura di Ludovico II nell'Italia meridionale (855-875)*, Udine 1950.

SENNIS, A.
2000 *Onorio I,* in *Enciclopedia dei papi,* Roma 2000, vol. I, pp. 585-90.

SERMONETA, G.
1980a *Federico II e il pensiero ebraico nell'Italia del suo tempo*, in *Federico II e l'arte del Duecento italiano*, Galatina 1980, pp. 183-97.
1980b *Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente latino*, in *Gli ebrei nell'alto Medioevo*, Spoleto 1980, vol. II, pp. 867-926.
1983 *Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia meridionale*, in *Italia Judaica. Atti del I convegno internazionale*, Roma 1983, pp. 273-86.

SERRA, L.
1983 *Sopravvivenze lessicale arabe e berbere in un'area dell'Italia meridionale: la Basilicata*, Napoli 1983.

SERRAO, E.
1988-89 *Nuove iscrizioni di un sepolcreto giudaico di Napoli*, «Puteoli», XII-XIII (1988-89), pp. 103-17.

SETTIA, A.A.
2006 *Gli strumenti e la tattica della conquista*, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*, a c. di R. LICINIO, F. VIOLANTE, Bari 2006, pp. 109-49.

SETTIS FRUGONI, C.
1973 Historia Alexandri elevati per griphos ad aërem. *Origine, iconografia e fortuna di un tema*, Roma 1973.

SHARF, A.
1971 *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971.
1995a *Byzantine Jewry in the Seventh Century* (1955), poi in ID., *Jews and Other Minorities in Byzantium*, Jerusalem 1995, pp. 96-108.
1995b *Jews in Byzantium* (1966), poi in ID., *Jews and Other Minorities in Byzantium*, Jerusalem 1995, pp. 52-79.
1995c *The Jews, the Moutanists and the Emperor Leo III* (1966), poi in ID., *Jews and Other Minorities in Byzantium*, Jerusalem 1995, pp. 109-18.

SIEGMUND, A.
1949 *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München, Pasing 1949.

SIEGMUND, D.
2011 *Die Stadt Benevent im Hochmittelalter. Eine verfassungs-, wirtschafts- und sozialgeschichte Betrachtung*, Aachen 2011.

SIMON, M.
1983 Verus Israel. *Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1983.

SIMONSOHN, S.
1975 *The Hebrew Revival among Early Medieval European Jews*, in *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, Jerusalem 1975, pp. 831-58.
1991a *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, Toronto 1991[2].
1991b *The Apostolic See and the Jews. History*, Toronto 1991.
1999 *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dal mondo ebraico*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*, a c. di G. MUSCA, Bari 1999, pp. 327-40.
2011 *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei di Sicilia*, Roma 2011.
2014 *The Jews of Italy. Antiquity*, Leiden, Boston 2014.

SIRAT, C.
1989 *Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples*, in *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris 1989, pp. 169-77.
1994 *La filosofia ebraica alla corte di Federico II*, in *Federico II e le scienze*, a c. di P. TOUBERT, A. PARAVICINI BAGLIANI, Palermo 1994, pp. 185-97.

SKINNER, P.
1994 *Urban Communities in Naples (900-1050)*, «P. Brit. School Rome», LXII (1994), pp. 279-99.
1995a *Family Power in Southern Italy. The Duchy of Gaeta and its Neighbours. 850-1139*, Cambridge 1995.
1995b *Politics and Piracy: The Duchy of Gaeta in the Twelfth Century*, «J. Medieval Hist.», XXI (1995), pp. 307-19.
1997 *Health and Medicine in Early Medieval Southern Italy*, Leiden, New York, Köln 1997.
2002 *The Tyrrhenean Coastal Cities under the Normans*, in *The Society of Norman Italy*, ed. by G.A. LOUD, A. METCALFE, Leiden, Boston, Köln 2002, pp. 75-96.

2005 *Donne nel commercio amalfitano (secc. X-XII)*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., XV/29 (2005), pp. 103-15.

2006 *Commercio internazionale e politica locale nell'Amalfi medioevale: le porte di bronzo e i loro donatori nell'XI secolo*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., XVI/31-32 (2006), pp. 65-78.

2007 *Conflicting Accounts. Negotiating a Jewish Space in Medieval Southern Italy, c. 800-1150 CE*, in *Christian Attitudes toward the Jews in the Middle Ages. A Casebook*, ed. by M. FRASSETTO, New York, London 2007, pp. 1-13.

2012 *Amalfitans in the Caliphate of Cordoba – or not?*, «Al-Masaq», XXIV (2012), pp. 125-38.

2013 *Medieval Amalfi and its Diaspora. 800-1250*, Oxford 2013.

SMIDT, W.

1948 *Die «Historia Normannorum» von Amatus. Eine Hauptquell für die Geschichte der süditalischen Politik Papst Gregors VII*, «Studi gregoriani», III (1948), pp. 173-231.

SOLMI, A.

1925 *Sui rapporti commerciali tra Pavia e le città bizantine nell'Italia meridionale nell'Alto Medioevo*, in *Studi bizantini*, Roma 1925, pp. 309-15.

1932 *L'amministrazione finanziaria del regno italico nell'Alto Medioevo*, Pavia 1932.

SOMEKH, A.

1995 *Teoderico e gli ebrei di Ravenna,* in *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, a c. di A. CARILE, Ravenna 1995, pp. 137-49.

SONNE, I.

1914 *Note sur une Keroba d'Amittai publiée par Davidson*, «R. Ét. juives», XCVIII (1914), pp. 81-84.

1933-34 *Alcune osservazioni sulla poesia ebraica in Puglia*, «R. Stud. orientali», XIV (1933-34), pp. 68-82.

SORANZO, G.

1931 *La concezione dell'autorità imperiale nella lettera di Ludovico II a Basilio I (a. 871)*, in *Atti del II congresso nazionale di studi romani*, Roma 1931, vol. II, pp. 115-24.

SPINELLI, G.

1992 *San Pier Damani e Montecassino*, in *L'età dell'abate Desiderio*, vol. III, 1, *Storia arte e cultura*, a c. di F. AVAGLIANO, O. PECERE, Montecassino 1992, pp. 181-214.

STANTON, C.D.

2011 *Norman Naval Operations in the Mediterranean*, Woodbridge 2011.

2012 *Anonymus Vaticanus: Another Source for the Normans in the South?*, «Haskins Soc. J.», 24 (2012), pp. 79-93.

STARR, J.

1935 *Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest (565-638)*, «J. Palestine Oriental Soc.», XV (1935), pp. 280-93.

1939 *The Jews in the Byzantine Empire. 642-1204*, Athen 1939.

STASOLLA, M.G.

1988 *Gli arabi nella penisola italiana*, in *Testimonianze degli arabi in Italia*, Roma 1988, pp. 77-94.

STASSER, T.

2008 *Où sont les femmes? Prosopographie des femmes des familles princières et ducales en Italie méridionale depuis la chute du royaume lombard (774) jusqu'à l'installation des Normands (env. 1100)*, Oxford 2008.

STEFANI, P.

2004 *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Roma, Bari 2004.

STEIN, E.

1949 *Histoire du Bas-Empire*, vol. II, Paris, Bruxelles, Amsterdam 1949.

STERN, M.

1976-84 *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (ed.), 3 vols., Jerusalem 1976-84.

STIERNON, D.

1964 *Basile de Reggio, le dernier métropolite grec de Calabre*, «R. Stor. Chiesa Italia», XVIII (1964), pp. 191-97.

1965 *Le cardinal-diacre Roger et les archevêques Rangier et Roger de Reggio Calabria*, «R. Stor. Chiesa Italia», XIX (1965), pp. 1-20.

STOCKING, R.

2014 *Forced Converts, «Crypto-Judaism» and Children. Religious Identification in Visigothic Spain*, in *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*, ed. by J. TOLAN, Turnhout 2014, pp. 243-66.

STOLTE, B.H.

2012 *Diritto romano e diritto bizantino. Alcune osservazioni sul ruolo dell'Italia nella trasmissione del diritto giustinianeo*, in *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*, vol. II, *Les cadres juridiques et sociaux et les institutions publiques*, par J.-M. MARTIN, A. PETERS-CUSTOT, V. PRIGENT, Roma 2012, pp. 23-36.

STORIA DELLA SHOAH

2005-06 *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, vol. I, *La crisi dell'Europa e lo sterminio degli ebrei*, Torino 2005; vol. II, *La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Torino 2006.

STRAUS, R.

1910 *Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufen*, Heidelberg 1910.

STRAZZERI, M.V.

1992 *Una traduzione dal greco ad uso dei Normanni: la vita latina di sant'Elia lo Speleolota*, «Arch. stor. Calabria e Lucania», LIX (1992), pp. 1-108.

2006 *I giudei di San Fratello*, in *«Ubi neque aerugo neque tinea demolitur». Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi settanta anni*, a c. di M.G. DEL FUOCO, Napoli 2006, pp. 647-89.

STROFFOLINI, G.

1885 *La contea di Capua. Studio storico-critico*, voll. 2, Caserta 1885.

STUTZ, U.

1961 *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alezanders III.* (1895), Bd I, I, Aalen 1961.

1964 *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts* (1895), Darmstadt 1964.

SUMMO, G.

1939 *Gli ebrei in Puglia dall'XI al XVI secolo*, Bari 1939.

SYNAN, E.A.

1965 *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, New York, London 1965.

TABACCO, G.

1989 *Il Mezzogiorno nel quadro politico europeo e mediterraneo (secoli VI-XIII)*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. GALASSO, R. ROMEO, vol. II, II, Napoli 1989, pp. 521-91.

TABATA, K.

2013 *Città dell'Italia nel VI secolo d.C.*, Roma 2013.

TAKAYAMA, H.

2008 *Religious Tolerance in Norman Sicily? The Case of Muslims*, in Puer Apuliae. *Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, Paris 2008, vol. II, pp. 623-36.

TAMANI, G.

2004 *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*, Brescia 2004.

TAMASSIA, N.

1895 *Una collezione di leggi bizantine*, «Arch. giur.», LV (1895), pp. 493-95.

1957a *Stranieri ed Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana alla sveva* (1904), poi in ID., *Studi sulla storia giuridica dell'Italia meridionale*, prefazione di P.S. LEICHT, a c. di C.G. MOR, Bari 1957, pp. 67-162.

1957b Ius affidandi. *Origine e svolgimento nell'Italia meridionale* (1912), poi in ID., *Studi sulla storia giuridica dell'Italia meridionale*, prefazione di P.S. LEICHT, a c. di C.G. MOR, Bari 1957, pp. 213-70.

1975c *L'ellenismo nei documenti napolitani del Medio Evo* (1906-07), poi in ID., *Studi sulla storia giuridica dell'Italia meridionale*, prefazione di P.S. LEICHT, a c. di C.G. MOR, Bari 1957, pp. 311-29.

TANGHERONI, M.

1991 *Economia e navigazione nel Mediterraneo occidentale tra XI e XII secolo*, «Medioevo. Saggi Rass.», XVI (1991), pp. 9-24.

TAVIANI-CAROZZI, H.

1991 *La principauté lombarde de Salerne. IXe-XIe siècle*, vols. I-II, Roma 1991.

1994 *Les juifs dans les cités lombardes d'Italie du Sud (X^e^-XIIe s.)*, in *Villes et sociétés urbaine au Moyen Âge. Hommage à M. le Professeur Jacques Heers*, Paris 1994, pp. 269-80.

1996a *La terreur du monde: Robert Guiscard et la conquête normande en Italie, mithe et histoire*, Paris 1996.

1996b *Une bataille franco-allemande en Italie: Civitate (1053)*, in *Peuples du Moyen Age. Problèmes d'identification*, Aix-en-Provence 1996, pp. 181-211.
1998 *Le mythe des origines de la conquête normande en Italie*, in *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, a c. di E. Cuozzo, J.-M. Martin, Roma, Bari 1998, pp. 57-89.
2006 *Léon IX et les Normands d'Italie du Sud*, in *Léon IX et son temps*, Turnhout 2006, pp. 299-329.

Tescione, G.
1990 *Caserta medievale e i suoi conti e signori*, Caserta 1990[3].

Tessera, M.R.
2010 Orientalis Ecclesia. *Papato, Chiesa e regno latino di Gerusalemme (1099-1187)*, Milano 2010.

Testa, O.M.
1887 *Napoli nella seconda metà del secolo nono*, Napoli 1887.
1890a *Il ducato di Napoli nella prima metà del nono secolo*, Napoli 1890.
1890b *La chiesa di Napoli nei suoi rapporti con papa Gregorio I* (estr. da «R. stor. ital.», VII, III), Torino 1890.
1896 *Pandolfo Capodiferro tra gli eventi del suo tempo (961-981 di Cr.). Studio Storico*, Napoli 1896.

Thanner, A.
1989 *Papst Honorius I (625-638)*, St. Ottilien 1989.

Thomas, A.
2016 *Jeux lombards. Alliances, parenté et politique en Italie méridionale de la fin du VIII[e] siècle à la conquête normande*, Roma 2016.

Thomsen, R.
1947 *The Italic Regions from Augustus to the Lombard Invasions*, Copenhagen 1947.

Tiollier, V.
1913 *Grégoire le Grand et les Juifs. Esquisse doctrinale et historique*, Brignais 1913.

Toaff, A.
1965 *Sorrento e Pozzuoli nella letteratura ebraica del Medioevo*, «R. Stud. orientali», XL (1965), pp. 313-17.
1969 *Cronaca ebraica del* Sefer Yosephon, Roma 1969.

Tobi, Y.
1999 *Jews of Yemen. Studies in Their History and Culture*, Leiden, Boston 1999.

Torelli, M.R.
2002 *Benevento romana*, Roma 2002.

Torraca, F.
1929 *Amato di Montecassino e il suo traduttore*, in *Casinensia*, Montecassino 1929, vol. I, pp. 161-70.

Torre, C.
2002-03 *L'epistola del patriarca Fozio a Leone arciverscovo di Calabria*, «Misc. Studi stor. Unversità Calabria. Dip. Storia», XII (2002-03), pp. 329-43.

TOUBERT, H.
1994 *Desiderio da Montecassino*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. V, Roma 1994, pp. 640-43.

TOUBERT, P.
2006 *La première historiographie de la conquête normande de l'Italie méridionale (XI*[e] *siècle)*, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*, a c. di R. LICINIO, F. VIOLANTE, Bari 2006, pp. 15-50.

TOUGHER, S.
1997 *The Reign of Leo VI (886-912). Politics & People*, Leiden, New York, Köln 1997.

TRACHTENBERG, J.
1977 *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York 1977.

TRAMONTANA, S.
1970 *I Normanni in Italia. Linee di ricerca sui primi insediamenti*, Messina 1970.
1975 *Qualche considerazione su aspetti, anche religiosi, della questione ebraica nell'età di Roberto il Guiscardo*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, Roma 1975, pp. 243-58.
1983 *La Monarchia normanna e sveva*, in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, *Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, vol. III, Torino 1983, pp. 437-810.
2001 *Ruggero I, Serlone e l'insediamento normanno in Sicilia*, a c. di ID., Troina 2001.
2002 *Ruggero I e la Sicilia musulmana*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, a c. di G. MUSCA, Bari 2002, pp. 49-64.
2004 *I Normanni in Calabria. La conquista, l'insediamento, gli strappi e le oblique intese*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a c. di G. ANDENNA, H. HOUBEN, Bari 2004, vol. II, pp. 1049-67.

TRAVAINI, L.
1995 *La monetazione nell'Italia normanna*, Roma 1995.

TRIFONE, R.
1909-10 *La famiglia napoletana al tempo del Ducato*, «Arch. stor. Prov. Napoletane», XXXIV (1909), pp. 707-31; XXXV (1910), pp. 99-124.

TROIANI, L.
2004 *L'ebraismo greco-romano tra assimilazione e resistenza*, in *Una manna buona per Mantova.* Man Tov le-Man Tovah. *Studi in onore di Vittore Colorni*, a c. di M. PERANI, Firenze 2004, pp. 49-60.

TROIANOS, S.N.
2012 *Christians and Jews in Byzantium: A Love-Hate Relationship*, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Boston 2012, pp. 133-48.

TUCCIARONE, R.
1991 *I Saraceni nel Ducato di Gaeta e nell'Italia centromeridionale*, Gaeta 1991.

TYERMAN, C.
2000 *L'invenzione delle crociate* (1998), Torino 2000.
2012 *Le guerre di Dio. Nuova storia delle Crociate* (2006), Torino 2012.
2018 *Come organizzare una crociata* (2015), Torino 2018.

VAGNONI, M.
2011 *Problemi di legittimazione regia: «imitatio Byzantii»*, in *Il papato e i Normanni. Temporale e spirituale in età normanna*, a c. di E. D'ANGELO, C. LEONARDI, Firenze 2011, pp. 175-90.
2012 *La rappresentazione del potere. La sacralità regia dei Normanni di Sicilia: un mito?*, Bari 2012.

VALÉRIAN, D.
2010 *Amalfi e il mondo musulmano: un laboratorio per le città marinare italiane?*, «Rass. Centro Cult. Stor. amalfitana», n.s., XX, 39-40 (2010), pp. 199-212.
2017 *Le commerce entre l'Italie et l'Orient entre Xᵉ et XIIIᵉ siècle: nouvelles polarités et reconfiguration des réseaux d'échanges*, «Cahiers Étud. Ital.», XXV (2017), pp. 1-12.

VALLARO, M.
2000 *I Saraceni nell'Italia meridionale. Breve schizzo storico e qualche osservazione collaterale*, in *Capri e l'Islam. Studi su Capri, il Mediterraneo, l'Oriente*, a c. di E. SERRAO, G. LACERENZA, Capri 2000, pp. 33-72.

VARONE, A.
1979 *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, Napoli 1979.
1980-81 *La Campania e il cristianesimo delle primissime origini*, «Campania sacra», XI-XII (1980-81), pp. 3-44.

VARVARO, A.
1980 *Les Normands en Sicilie aux XIᵉ et XIIᵉ siècles. Présence effective dans l'île des hommes d'origine normande ou galloromane*, «Cahiers Civilisation méd.», XXIII (1980), pp. 199-212.

VASILIEV, A.A.
1950 *Byzance et les arabes*, vol. II, éd. par M. CANARD, Bruxelles 1950.
1968 *Byzance et les arabes*, vol. I, éd. par H. GRÉGOIRE, M. CANARD, Bruxelles 1968.

VAUCHEZ, A.
1997a *I cristiani di fronte ai non cristiani*, in *Storia del cristianesimo. Religione. Politica. Cultura*, vol. V, *Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274)*, a c. di ID. (1993), Roma 1997, pp. 671-81.
1997b *Les componantes eschatologiques de l'idée de Croisade*, in *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la Croisade*, Roma 1997, pp. 233-43.

VEHSE, O.
1927 *Das Budnis gegen die Sarazenen vom Jahr 915*, «Quell. u. Forsch.», 29 (1927), pp. 81-204.
1930-31 *Benevent als Territorium des Kirchenstaates bis zum Beginn der avignonesischen Epoche*, «Quell. u. Forsch.», XXII (1930-31), pp. 87-119.

VIDAL-NAQUET, P.
2008 *Gli assassini della memoria. Saggi sul revisionismo e la Shoah* (2005), Roma 2008.

VIELLIARD, F.
2011 *La traduction de l'Historia Normannorum d'Aimé du Mont-Cassin. Une nouvelle (mais inutile) édition et un état de la recherche récente*, «B. École Chartes», CLXIX (2011), pp. 271-83.

VIOLANTE, C.
1960 *Alessandro II*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. II, Roma 1960, pp. 177-83.

VIOLANTE, F.
2020 *Alle origini della conquista: i primi Normanni nel dispositivo difensivo bizantino*, in *Oltre l'Alto Medioevo: etnie, vicende, culture nella Puglia normanno-sveva*, Spoleto 2020, pp. 69-100.

VISCO, S.
1953 *La cultura medica europea nell'Alto Medioevo e la scuola di Salerno*, «Rass. stor. salernitana», XIV (1953), pp. 3-27.

VISENTIN, B.
2012 *La nuova Capua longobarda. Identità etnica e coscienza civica nel Mezzogiorno altomedievale*, Manduria, Bari, Roma 2012.

VISMARA, G.
1989a Impius foedus. *Le origini della respublica christiana* (1950), poi in ID., *Scritti di storia giuridica*, vol. VII, Milano 1989, pp. 1-114.
1989b *Le alleanze di città e principi dell'Italia meridionale con i Saraceni nel secolo nono* (1950), poi in ID., *Scritti di storia giuridica*, vol. VII, Milano 1989, pp. 381-99.
1989c *Bisanzio e l'Islam. Per una storia dei trattati tra la cristianità orientale e le potenze musulmane* (1950-68), poi in ID., *Scritti di storia giuridica*, vol. VII, Milano 1989, pp. 115-399.
1989d *Il diritto del mare* (1978), poi in ID., *Scritti di storia giuridica*, vol. VII, Milano 1989, pp. 439-74.

VITOLO, G.
1982 *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il codice della confraternita di S. Maria di Montefusco (sec. XII)*, Roma 1982.
1983a *La latinizzazione dei monasteri italogreci del Mezzogiorno medievale. L'esempio di S. Nicola di Gallocanta presso Salerno* (1982), poi in S. LEONE, G. VITOLO, Minima Cavensia. *Studi in margine al IX volume del Codex diplomaticus Cavensis*, Salerno 1983, pp. 75-92.
1983b *Insediamenti cavensi in Puglia*, in *L'esperienza monastica e la Puglia*, Galatina 1983, vol. II, pp. 3-166.
1985 *Cava e Cluny*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, a c. di C. VIOLANTE, Cesena 1985, pp. 190-220.
1988 *Il monachesimo latino nell'Italia meridionale (sec. XI-XII)*, «Benedictina», XXXV (1988), pp. 543-53.
1990 *Vescovi e diocesi*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. GALASSO, R. ROMEO, vol. III, Napoli 1990, pp. 73-152.

1996a *L'organizzazione della cura d'anime nell'Italia meridionale longobarda,* in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche,* Milano 1996, pp. 101-48.

1996b *Le monastères grecs de l'Italie méridionale,* in *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin,* Genève 1996, pp. 99-113.

VOGT, A.

1908 *Basile Ier empereur de Byzance (867-886) et la civilasation byzantine à la fin du IXe siècle,* Paris 1908.

VUOLO, A.

1987 *Una testimonianza agiografica napoletana: il 'Libellus miraculorum s. Agnelli' (sec. X),* Napoli 1987.

1996 *Agiografia beneventana,* in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche,* a c. di G. ANDENNA, G. PICASSO, Milano 1996, pp. 199-237.

2012 *Dall'epilogo della* Vita S. Nicolai *di Giovanni Diacono agli inediti* Miracula *dell'*Obitus Nicolai *di Giovanni d'Amalfi (BHL 6107-6108 e 6156h),* in Hagiologica. *Studi per Réginald Grégoire,* a c. di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, U. PAOLI, P. PIATTI, Fabriano 2012, vol. I, pp. 255-81.

WANDER, B.

2002 *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora,* Cinisello Balsamo 2002.

WERMINGHOFF, A.

1901 *Verzeichnis der Akten fränkischer Synoden von 843-918,* «Neues Arch.», XXVI (1901), pp. 607-78.

1902 *Reise nach Italien im Jahre 1901,* «Neues Arch.», XXVII (1902), pp. 565-604.

WHITE, L.T.

1938 *Latin Monasticism in Norman Sicily,* Cambridge (Mass.) 1938.

WIERUSZOWSKI, H.

1963 *Roger II of Sicily,* Rex Tyrannus*, in Twelfth-Century Political Thought,* «Speculum», XXXVIII (1963), pp. 46-78.

WILLIAMS, M.

1999 *The Jews of Early Byzantine Venusia: The Family of Faustinus I, the Father,* «J. Jewish Stud.», L (1999), pp. 38-52.

WOLF, K.

2012 *Auf dem Pfade Allahs. Gihad und muslimische Migrationen auf dem süditalienischen Festland (9.-11. Jahrhundert),* in *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika,* hrsg. von M. BORGOLTE, M.M. TISCHLER, Darmstadt 2012, pp. 120-66.

2014 *Gli* hypati *di Gaeta, papa Giovanni VIII e i Saraceni: tra dinamiche locali e transregionali,* «B. Ist. stor. it. Medio Evo», CXVI (2014), pp. 25-60.

WOLF, K.B.

1991 *Crusade and Narrative: Bohemond and the Gesta Francorum*, «J. Med. Hist.», XVII (1991), pp. 207-16.

1995 *Making History. The Normans and Their Historians in Eleventh-Century Italy*, Philadelphia 1995.

WOLLEMBORG, L.J.

1934 *L'abate Desiderio di Montecassino e i Normanni*, «Samnium», VII (1934), pp. 5-34, 99-117.

YERUSHALMI, Y.H.

1991 *Persécution et préservation. Une réponse juive à Rosemary Ruether*, «Temps modernes», XLVII/543 (1991), pp. 112-25.

2010 *Assimilazione e antisemitismo razziale: i modelli iberico e tedesco* (1982), Firenze 2010.

2011 *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica* (1982), Firenze 2011.

2013 *«Servitori di re e non servitori di servitori». Alcuni aspetti della storia politica degli ebrei* (2005), Firenze 2013.

YEWDALE, R.B.

1924 *Bohemond I Prince of Antioch*, Princeton 1924.

ZABBIA, M.

2004 *Romualdo Guarna arcivescovo di Salerno e la sua Cronaca*, in *Salerno nel XII secolo. Istituzioni, società, cultura*, a c. di P. DELOGU, P. PEDUTO, Salerno 2004, pp. 380-98.

ZANINI, E.

1998 *Le Italie bizantine. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia bizantina d'Italia (VI-VIII secolo)*, Bari 1998.

ZAZO, A.

1959a *Le chiese parrocchiali di Benevento del XII-XIV secolo (Appunti sul loro sito e la loro toponomastica)*, «Samnium», XXXII (1959), pp. 60-83.

1959b *Professioni, arti e mestieri in Benevento nei secc. XII-XIV*, «Samnium», XXXII (1959), pp. 121-77.

1975 *I primi e gli ultimi ebrei di Benevento*, «Samnium», XLVIII (1975), pp. 1-53.

ZEBADIAH

1971 *The Poems of Zebadiah*, ed. by Y. DAVID, Jerusalem 1971.

ZECCHINO, O.

1984 *Le assise di Ruggiero II. I testi*, Napoli 1984.

ZELDES, N.

1997 *«Dalla Sicilia pessime notizie». Testimonianze di ebrei sulla conquista normanna della Sicilia* («Quaderni dell'Istituto siciliano di studi ebraici»), Siracusa 1997.

2014 *Offering Economic and Social Benefits as Incentives for Conversion. The Case of Sicily and Southern Italy*, «Materia giudaica», XIX (2014), pp. 55-62.

ZIELINSKI, H.
1990 *Ein unbeachteter Italienzug Kaiser Lothars I. im Jahre 847*, «Quell. u. Forsch.», LXX (1990), pp. 1-22.

ZORNETTA, G.
2018 *Tradizione, competizione, emulazione. L'Italia meridionale longobarda alla periferia dei due imperi (VIII-IX secolo)*, in *Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early Middle Ages. Religious-Cultural Heterogeneity and Competing Powers in Local, Transregional and Universal Dimension*, ed. by K. WOLF, K. HERBERS, Köln, Weimar, Wien 2018, pp. 315-40.
2020 *Italia meridionale longobarda. Competizione, conflitto e potere politico a Benevento (secoli VIII-IX)*, Roma 2020.

INDICE DEI NOMI DI LUOGO

INDICE DEI NOMI DI PERSONA

CRISTIANI ED EBREI NELL'ITALIA MERIDIONALE
TRA ANTICHITÀ E MEDIOEVO

INDICE

PUBBLICAZIONI DEL CENTRO DI STUDI EBRAICI
DELL'UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

SEFER YUḤASIN

Review for the History of the Jews in South Italy
Rivista per la storia degli ebrei
nell'Italia meridionale
NUOVA SERIE - ISSN 2281-6062

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

I *Atti delle giornate di studio per i settant'anni delle leggi razziali in Italia (Napoli, Università "L'Orientale" - Archivio di Stato, 17 e 25 novembre 2008)*, a cura di Giancarlo Lacerenza e Rossana Spadaccini, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2009. 272 pp., ISBN 978-88-6719-020-1.

II Angelo Garofalo, *L'unzione di Davide (1Sam 16,1-13). Prologo profetico al ciclo dell'ascesa*, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2012. 142 pp., ISBN 978-88-6719-021-8.

III\1 Giancarlo Lacerenza, *Dibbuk ebraico. Edizione critica e traduzione annotata*, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2012. 144 pp., ISBN 978-88-6719-010-2.

III\2 Aurora Egidio, *Dibbuk russo. Introduzione, testo, traduzione*, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2012. 144 pp., ISBN 978-88-6719-011-9.

III\3 Raffaele Esposito, *Dibbuk yiddish. Introduzione, traduzione e nuova edizione del testo originale*, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2012. 176 pp., ISBN 978-88-6719-013-3.

III\4 *Il Dibbuk fra tre Mondi: saggi*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2012. 154 pp., ISBN 978-88-6719-014-0.

III\5 Aloma Bardi, *Esotismi musicali del Dibbuk. Ispirazioni da un soggetto del folclore ebraico,* Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2013. 196 pp., ISBN 978-88-6719-056-0.

IV *1510-2010: Cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale. Atti del convegno internazionale (Napoli, 22-23 novembre 2010)*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale - Soprintendenza Archivistica per la Puglia - Centro di Ricerche e Documentazione sull'Ebraismo nel Mediterraneo "Cesare Colafemmina", Napoli 2013. 160 pp., ISBN 978-88-6719-052-2.

V *Gli ebrei a Fondi e nel suo territorio. Atti del convegno. Fondi, 10 maggio 2012*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2014. 228 pp., ISBN 978-88-6719-061-4.

VI Cédric Cohen Skalli, Michele Luzzati, *Lucca 1493: un sequestro di lettere ebraiche. Edizione e commento storico*, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2014. 304 pp., ISBN 978-88-6719-062-1.

VII *Per i 150 anni della Comunità Ebraica di Napoli: saggi e ricerche*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2015. 144 pp., ISBN 978-88-6719-105-5.

VIII *La Regina di Saba: un mito fra Oriente e Occidente*, Atti del Seminario diretto da Riccardo Contini, Napoli, Università di Napoli L'Orientale, 19 novembre 2009 - 14 gennaio 2010, a cura di Fabio Battiato, Dorota Hartman, Giuseppe Stabile, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2016. 394 pp., ISBN 978-88-6719-139-0.

IX Dorota Hartman, *Emozioni nella Bibbia. Lessico e passaggi semantici fra Bibbia ebraica e LXX*, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2017. 192 pp., ISBN 978-88-6719-104-8.

X Stefano Palmieri, *Cristiani ed ebrei nell'Italia meridionale tra Antichità e Medioevo*, Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2021. 464 pp., ISBN 978-88-6719-222-9.

XI Elisa Carandina, *La cura dell'accidentale. Forme di racconto di sé e dell'altra nella poesia ebraica e nell'arte israeliana contemporanea,* Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale, Napoli 2021. 132 pp., ISBN 978-88-6719-227-4.

IL TORCOLIERE • Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo
Università degli studi di Napoli "L'Orientale"
Prodotto nel mese di dicembre 2021

Attraverso l'esame critico di un'amplissima documentazione – archivistica, epigrafica, storica e letteraria – questo studio ricostruisce, per la prima volta nella sua interezza, la geografia del popolamento giudaico nell'Italia meridionale tardoantica e altomedievale, evidenziando i progressivi mutamenti della posizione degli ebrei nel contesto e nel corso della formazione identitaria dell'Occidente cristiano. Si delineano in tal modo, tra VI e X secolo, due distinte aree di civiltà: da un lato, quella longobarda, che si caratterizza per il disinteresse del potere pubblico nei confronti della popolazione giudaica; dall'altro, quella bizantina, in cui l'antigiudaismo di Stato e delle gerarchie ecclesiastiche si abbatte invece ciclicamente sulla vita degli ebrei, senza mai incidere in maniera strutturale su di essa. Il tornante della vicenda è costituito dall'XI secolo e dall'invasione normanna: quando, con il trionfo della Riforma della Chiesa, i prodromi dello spirito di Crociata e la configurazione di nuovi quadri esistenziali, mutano i rapporti tra cristiani ed ebrei in ambito cittadino, segnando l'arretramento sociale e la crescente marginalizzazione della popolazione ebraica.

Stefano Palmieri è il segretario di redazione dell'Istituto italiano per gli studi storici. Studioso dell'Italia meridionale longobarda e della tradizione archivistica napolitana, editore di fonti documentarie medievali e coordinatore per l'Accademia pontaniana della ricostruzione della cancelleria angioina, è autore, tra gli altri contributi, dei volumi: *Degli archivi napolitani. Storia e tradizione* (il Mulino, 2002); *La cancelleria del regno di Sicilia in età angioina* (Accademia pontaniana, 2006).

In copertina: Rabano Mauro, *De rerum naturis*, libro IV, 3: *De ecclesia et sinagoga*
(Montecassino, Archivio dell'Abbazia, cod. 132, p. 67, col. A).

ISSN 2035-6528
ISBN 978-88-6719-222-9